

96461

B221.5  
16



# 中華易文化傳統導論

羅炯 著

DF79

127



# 《中华易文化传统丛书》总序

## 序一

唐明邦

《周易》是中国乃至世界文化史上一部结构奇特、思想玄妙的“天书”。此书产生的历史，充满美妙的神话传说，从来令人神往。其探赜索隐、玄思宇宙的深奥哲理的象数图式，在世界文化史上独树一帜，古今中外不少思想家、政治家、科学家、术数家为之倾倒。《周易》蕴涵着多方面的文化价值，在中华文化史上占有特殊的历史地位，受到普遍推崇。思想家们看重其大化“流行”，阴阳“对待”，日新“生生”的哲学理论，蕴含着中华民族的智慧，称之为“辩证的宇宙数学”；政治家们推崇其“崇德广业”的政治开拓意识，“居安思危”的时代忧患意识，“顺天应人”的社会革新意识，视之为经邦济世的宝典；科学家们服膺其天人合一的整体观，视之为打开宇宙迷宫之门的金钥匙。易学中的河图、洛书、太极图、及卦气、纳甲、爻辰诸说，为古代术数之学提供思想基础和象数推演程式，发挥了沟通精英文化和神秘文化的桥梁作用。三千多年来，《周易》和易学的精深义理和奇妙象数，在中华文化史上，一脉相承，不断发展。历代易学著述，数以千计，形成浩瀚的易文化思想海洋，令人望洋兴叹。具有广泛实用性的易学思想，渗透到传统文化的方方面面，同文学、史学、哲学、自然科学，以及术数之学，有着千丝万缕的联系。它对定于一尊的儒家思想固然有深刻影响，在道家、法家以及道教、佛教思想中，也打下了或浅或深的烙印。漫长的中华民族文化发展史上，易文化同色彩缤纷的地域文化，百家争鸣的学派文化，既相互冲突，又相互涵化，共同组成千姿百态的民族文化百花园。源远流

长的易文化传统,早就应当进行科学总结,这是历史赋予我们的任务,《中华易文化传统丛书》(以下简称《丛书》)的编纂,为完成这一时代任务,作出了宝贵贡献。

《丛书》的编纂指导思想,深刻地反映了新时期的新学风。数千年来,《周易》和易学的研究者,代不乏人,百家蜂起,各抒所长,向分二派六宗。汉学重象数,宋学重义理,门派森严,互为水火。然而,无论易汉学还是易宋学,都因受根深蒂固的经学注疏学风的束缚,多在诠释经文、钩稽象数上作文章,鲜有恢宏之论。其能别开生面如王夫之、方以智者,实为凤毛麟角。历史在呼唤,有大手笔者出,吞吐百家,独标新风,予易文化传统以一新耳目的总结。《丛书》巨著,可谓应运而作。地乘“《周易》热”之狂涛,推波助澜,汲取当代易学研究成果,独运匠心,对易文化进行多学科、多方位的多棱透视。超越汉宋藩篱,以易文化为纲,人文易与科学易并重,义理与象数结合,囊括古今,会通百家,致广大而尽精微,势气恢宏,令人瞩目。

尤为可贵者,《丛书》的内容,包括宏富,具有浓烈的现实意义。《丛书》以马克思主义为指导,坚持古为今用方针。潜心于传统,着眼于现实。力图解决“现代与传统”这一困扰哲学界同史学界的突出问题。竭力找到易文化研究与现代文明建设的接合点。既梳理易文化发展的历史进程,作纵向剖析,以观其流变;又着意于民族思维方式和中华民族精神等紧扣时代精神的主题,作横向剖析,以识其会通。溯其源而清其流,观其变而会其通。不以一叶障泰山,不取一管窥全豹。宏观与微观结合,历史与逻辑统一。《丛书》突出民族思维方式与民族精神这两个主题,可谓画龙点睛,纲举目张。

《丛书》关于易文化传统与民族思维方式的论述,别开生面。古老而年轻的中华民族,在神州大地生息繁衍数千年,早已形成特殊的思维方式,卓立于世界民族文化之林。以往的易学研究,对此重大理论问题,少有系统阐发。《丛书》的作者,经过多年认真研究,正确地指出,中华民族的传统思维方式,丰富多彩,精深玄妙,既重视

整体思维、循环思维，又注重形象思维、直觉思维。中华民族理性思维洋溢着浓厚的东方色彩，令人瞠目。《丛书》对易文化传统与民族思维方式的探讨，其深远的目的还在于揭示中华民族现代思维在否定中更生，在发展中趋同的历史特点和民族特点。现代思维，根深叶茂，趋时更新，赢得世人景仰，绝非偶然。

《丛书》关于易文化传统同民族精神的阐发，独具慧眼。中华民族世代代昂扬自强不息、厚德载物的民族精神。这一精神与易文化传统的教养，血肉相连。以往的人文易学，于此课题少有专门论述。当前，为迎接 21 世纪世界经济、文化的挑战，适应建设有中国特色的社会主义的需要，唤起自立、自强、自尊的民族精神，重振中华雄风，成为当今全民族的共同心声。《丛书》及时强调这一课题的重要性，浓墨重采显其现实意义，理所当然地受到学术界的称许。

《丛书》对易文化丰富内容的精心构架，纵横交错，脉络分明，显示了易学研究方法的创新精神。《丛书》从横向开展，剖析了易文化同儒、道、佛三大思潮的关系。三大思潮，多元发生，多元并存，各有重心，儒家尊名教，道家法自然，佛家重心性，长期互相论难，就长争高。易学思想，在三大潮中回旋激荡，促进它们互相涵摄，逐步交融，你中有我，我中有你，既标新立异，复涵化以趋同，终至众流归海而形成异采纷呈、多样统一的中华民族文化。此外，横向联系还探讨了易学思想同哲学、文学、中医学、养生学、气功科学，占卜预测诸方面的联系，论定它在精英文化中的地位，也发掘其对神秘文化的影响。条分缕析，脉络分明。

《丛书》从纵向开展，探讨易文化在不同历史时期的特殊形态和内容。中华文化思想史的突出主题是“究天人之际，通古今之变”。易学思想无论对先秦诸子学，两汉经学，魏晋玄学，还是对宋明理学，清代实学，都推衍涵化，起着举足轻重的作用。人们不难意识到，中华民族传统，好似气势磅礴、千古卓绝的大乐章，易文化传统，有如贯通大乐章的主旋律。《丛书》的突出功绩正在于对大乐章



及其主旋律，作了精心董理，令人心服。潜心深渊探骊珠，昂首天外论传统。视野广阔，气势恢宏，构架精妙，创见迭出，读之受益良多，故乐以为之序。

一九九四年五月一日于珞珈山

# 《中华易文化传统丛书》总序

## 序二

冯天瑜

《周易》以卜筮书现世，却汇集了中华先民最深邃、幽微的智慧，又经历代哲人的阐发，形成一门渊博复杂的“易学”，构成中华文化系统的哲理核心。

西汉末年，图书家刘歆承其父刘向职志，总纂天下群籍，并以“六艺”、“诸子”、“诗赋”、“兵书”、“术数”、“方伎”次序之，而“六艺”之中，《易》列首位。《易》与其他“五艺”的关系是：《乐》为“仁之表”，《诗》为“义之用”，《礼》以“明体”，《书》为“知之术”，《春秋》为“信之符”，“五者盖五常之道，相须而备，而易为之原，故曰：易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《汉书·艺文志》）《易》被视作体现“仁、义、礼、智、信”等“五常之道”的《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》的本原，也即哲学根据。也就是说，《易》被推尊为“群经之首”、“众经之原。”

一千多年后，再次董理中国群籍的清人纪晓岚，在《四库全书总目提要》中论及《易》学宽泛而强劲的渗透力——

《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又可援以入《易》，故《易》说愈繁。

时至当今，古老的《易》学并未成为明日黄花，它所固有的“自强不息”、“穷变通久”、“革故鼎新”精义，借助现代文明的洗礼和磨砺，焕发出更加卓异的光耀。因此，研讨中华易文化传统，既是一件

回顾性工作,又是一桩前瞻性事业。

吾友罗炽兄致力《易》学有年,他所构思并主撰的《中华易文化传统丛书》视野宏阔,总览哲学、史学、文学、科技史等诸多领域,又在综汇前哲时贤《易》学成果的基础上,作出富于现代意味的诠释,此正所谓“日新之谓盛德”、“生生之谓易”(《易·系辞》)。值此《丛书》付梓之际,特誌祝祷,乐观其成。

1994年7月28日出于火伞高张之武昌

## 《中华易文化传统丛书》总序

### 自序

我之涉足《易》文化，是从执教中国哲学时开始的，至今刚好二十周年。教中国哲学要寻源溯委，自然要追溯到“阴阳说”的产生，“五行说”的缘起，“八卦说”的起源，《周易》的成书等问题。读了《周易》的经、传不甚了了，觉得不似儒家其它经书能懂。于是又开始读一些经、传的注本，竟然愈读愈糊涂。而且，区区一部《易》，不足五千言，古往今来为它注解的竟不下三千家，其书可谓汗牛充栋。不惟搜不齐全，而且就是集中时间读完，也没那么长的生命岁月奉陪。随着产生了两个看法：第一，就那么一本薄书，自战国至于近代（且不说现代），数千家注家蜂起，它的真正价值到底在哪里？说它是因了儒家的“六经之首”，随着儒学的发展而发展，是站不住脚的。起码秦王朝没有当它作儒书，不然难免一火。而道家（道教）也不会因了儒经而说《易》。倒是宋易（尤其是易图学）传自道家陈抟，远接魏晋，邵雍和濂、洛、关、闽诸学莫不受其影响，是有凿凿史料说明的。这就需要从《周易》本身去找。我以为它的真正价值，就在于它那最简单的奇偶之画被赋予了阴阳对立统一的含义，不想到竟道出了整个宇宙万有的生成及其存在转化的真谛。而专于卜筮的神职人员发现了它，后又由《周易》的作者们归纳和阐发，从而得到了后来者的公认，获得了它的完全意义。这个用符号进行的高度的抽象，简直可以说是先人之杰出者的开辟性创造和发现，是人类的骄傲。正如今人毛泽东所说：“对立统一规律是宇宙的普遍规

律。”惟其如此，它才为诸子百家、三教九流视为源头活水，为整个中华民族所钟。它的价值已远远超出了卜筮预测一途。

第二，我以为《周易》本身并不神秘。它之被神秘化，是先人们自身造成的，汉儒首先要负责任。首先，《周易》绝不是天外来客携来之物，这点《周易》本身就可以说明，不值得详证。其次，从历史唯物主义的观点看，人类的社会意识、思维水平总是受社会存在、社会生产力水平决定的。在人类的小儿时节，是不能形成周密的思维系统的。所谓八（经）卦，不过是奇偶之数组成的不相重复的刻画符号；八卦卦名不过是人们赋予的一种指代物；重卦以后，卦之卦爻辞，原也不过是卜筮经验的记录。人们的问卜，也不过是通过偶然性去预知必然性的一种手段。这就叫“天生神物，以前民用。”从《左传》、《国语》等先秦典籍所载筮例看，《易》在当时已普遍流行了，而且也是不难被理解的。由于《周易》本身言简意赅，史料的佚失和语言文字时空环境的变迁，如同现代汉语与古代汉语、汉语与方言的关系一样，后人需要对其进行破译，这便形成了歧见。此其一。战国秦汉之际，神仙方技、阴阳术数之家，推天引神，将阴阳八卦附以五行数术，于是给本来简明的《周易》罩上了一层神秘的面纱，此其二。入汉，易学象数化，先后出现了象数说、爻位说、卦类说、爻辰说、干支说、纳甲说、卦气说、河洛太极说等等。一部好端端的《周易》，随着经学的堕落被弄得极端繁琐、面目全非、十分神秘。今天更有甚者，说《周易》是神仙之作，论证《周易》与元素周期表、与电子计算机原理、与生命遗传密码等当代科技的密切关系者，不乏人在；甚至也有说《周易》是一部完整的古代史、兵书者。此其三。《周易》于是被裹上了层层墨尘，让世人望而迷信，让学者望而却步。所以，我以为，《周易》的研究，从还其本来面目的意义讲，重在

剥落功夫。

当然,也应该肯定,正是秦汉儒道诸家对《周易》的研究、注解、引申和阐发,才有了源远流长的易文化传统。因为不论怎么说,《周易》的阴阳对立统一的道理,毕竟普遍地存在于各个领域一切事物之中。凭着这个基本的真理,使我们中华民族熏受到了认识世界、改造世界的勇气和乐观精神;更使我们民族有了生存下来、认识和改造自己、发展下去的理论依据;奠定了民族文化的心理素质。《易》本为卜筮、预测吉凶祸福而作,但它的功能却大大超了卜筮预测,而且是多元的。如同汉武帝求天马于西域,秦始皇废分封之立郡县,皆非作者始料所及。除了它在政治、伦理、文学、艺术、美学等方面的功能以外,诚如清人纪晓岚所说:“旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说。”

在《周易》研究方面,前人和时贤作出过辛勤的劳动,钩深致远,探颐索隐,孜孜以求,取得了不少成果,从而成为我辈借以立说的基石。尝感不足的是,各时代的研究者都是分散进行,各自囿于史料、经验、立场,立一家之言以见仁智。此外,对《周易》的研究还涉及到文化传统学一个重要的观点问题。近些年在文化传统学的研究上,大体上有儒家文化传统说,道家文化主干说或儒、道、释互补说。诸说都有见地,尤其是后者。但传统毕竟是流。溯诸中华文化传统的源头,便不难发现源分流一(《易》),源《易》(一)流分这一历史现象。如何将《周易》及《易》学放在文化传统的视野下扒疏董理,实事求是论定其在中华民族文化传统中的源头地位与正负作用,窃以为还是一项重要工程。

以上是思考这套丛书的缘起。

这套丛书初步考虑为十部:《中华易文化传统导论》、《易文化



传统与民族思维方式》、《易文化传统与中华民族精神》、《孔子、儒家、儒学与易文化传统》、《老子、道家、道教与易文化传统》、《佛教、禅学与易文化传统》、《易文化传统与中国诗教》、《易文化传统与卜筮预测》、《易文化传统与气功养生》、《易文化传统与中国医学》等。当然,这并不能包括全部。其与中国自然科学的关系,还要做一篇大文章。众所周知,要出版一套二百余万字的学术丛书,是需要一笔可观的投资的。这是本《丛书》不能一次性推出的原因。

由于学力有限,我等既把它作为研究的课题,也把对它的研究看作是学习和提高自己的一种手段。同时更希望将研究的成果贡献给尊敬的读者,并能在弘扬优秀的民族传统文化传统中起到应有的作用。

《丛书》各册,采撷前人和时贤成果未及一一注明。但所持之基本观点,则是于研究中体贴出来,且将一以贯之于各册。其中不妥以至舛讹之处,诚望有识诸君子不吝教正。

作者一九九四年春于

羡云居书屋

## 目 录

<b>《中华易文化传统丛书》总序</b> .....	(1)
序一 .....	唐明邦(1)
序二 .....	冯天瑜(5)
自序 .....	(7)
<b>绪 言 关于文化传统学的几个问题</b> .....	(1)
一、传统文化与文化传统 .....	(1)
二、《周易》与《易》文化传统 .....	(7)
三、文化传统学研究的现代意义 .....	(14)
<b>第一章 中国的《易》文化传统</b> .....	(20)
一、《周易》认知方式的民族特色 .....	(21)
二、《周易》所蕴含的各种世界观的萌芽 .....	(26)
三、儒家《易》学与道家《易》学 .....	(30)
四、对《易》文化的几点反思 .....	(34)
<b>第二章 老子、道家、道教与《易》文化传统</b> .....	(38)
一、“道”辨 .....	(38)
(一) “道”与老子、道家 .....	(38)
(二) 老子道学的本质特征 .....	(41)
二、老子道论的发展与演变 .....	(43)
(一) 老—庄—黄老,先秦道学的否定之否定 .....	(43)
(二) 老子的神化与老学向道教的流变 .....	(48)
三、道家、道教与《易》文化传统 .....	(50)
(一) 《老子》道——《易》道的继承和阐发 .....	(50)

(二) 道家(教)《易》——儒家《易》偏弊的补救 .....	(52)
<b>第三章 孔子、儒家、儒学与《易》文化传统 .....</b>	<b>(56)</b>
一、“儒”辨 .....	(56)
(一) 儒与孔子、儒家 .....	(56)
(二) 儒学与儒生 .....	(57)
二、儒学的发展与演变 .....	(59)
(一) 孔—孟—荀,先秦儒学的否定之否定 .....	(59)
(二) “独尊儒术”与汉晋学术流变 .....	(63)
三、儒学与《易》文化传统 .....	(65)
(一) 儒学历史命运的沉浮 .....	(65)
(二) 孔子、儒学与《易》文化传统 .....	(67)
<b>第四章 佛教中国化的文化反思 .....</b>	<b>(71)</b>
一、佛学东传与汉代造神运动 .....	(71)
二、佛教的自我否定、更生与消融 .....	(73)
(一) 由浑沌而偶合 .....	(73)
(二) 经排斥而更生 .....	(74)
(三) 因中和而消融 .....	(79)
三、中国佛教与现代文化建设 .....	(82)
(一) 庄严国土,利乐有情 .....	(82)
(二) 内调心性,外敬他人 .....	(83)
(三) 净性自悟 .....	(84)
(四) 佛教中国化的启示 .....	(85)
<b>第五章 《易》文化传统与民族思维方式 .....</b>	<b>(89)</b>
一、思维方式与民族思维方式 .....	(89)
二、《周易》奠定的中华民族思维方式 .....	(94)
(一) 天人合一的整体思维 .....	(94)
(二) 奉常处变的循环思维 .....	(98)
(三) 寓理于象的形象思维 .....	(102)

(四) 得意忘言的直觉思维·····	(107)
三、太极、阴阳、五行模式与经学模式·····	(108)
(一) 太极、阴阳、五行化生万物模式·····	(109)
(二) 经学模式·····	(109)
(三)传统思维方式诸特色的关系·····	(111)
<b>第六章 《易》文化传统与中华民族精神</b> ·····	(113)
一、民族精神与中华民族精神·····	(113)
(一) 构成民族精神的诸文化要素·····	(113)
(二) 以“中和”为核心的中华民族精神的多元构建·····	(115)
二、中华民族精神与《周易》·····	(119)
(一) 《周易》与中华民族认知结构体系·····	(119)
(二) 《周易》与中华民族的语言文字特色·····	(121)
三、《周易》与孔子和老子·····	(125)
(一) 《周易》与孔子·····	(126)
(二) 《周易》与老子·····	(128)
<b>第七章 毛泽东诗词与中华易文化</b> ·····	(131)
一、中华《易》文化与歌诗传统·····	(131)
二、毛泽东诗词与变易之道·····	(134)
三、毛泽东诗词中的对立统一传统·····	(138)
<b>附录(一)</b> ·····	(145)
一、读《易》管见·····	(145)
二、《周易古经》形象思维举要·····	(156)
<b>附录(二)</b> ·····	(170)
一、《易经》本文·····	(170)
二、《易传》本文·····	(197)

# 绪 言

## 关于文化传统学的几个问题

中华民族是一个历史悠久的优秀民族。在她改造、认识和利用客观世界的规律为自己服务的伟大实践中,创造了举世瞩目的优秀的民族传统文化。在步入世纪之交的今天,当我们往深层次去品味“建设中国特色社会主义”这一具有伟大历史的和现实意义的话题时,自然要把目光移向民族传统文化。所谓“中国特色”,就是指的中华民族传统的文化特色。所以必须对中华民族优秀的文化传统作一番探本寻源,缘源识流的研究。惜乎近些年来,缤纷大观的民族传统文化的宏观和具象的研究成果中,对文化传统的研究显得薄弱,或有的干脆把传统文化与文化传统混为一谈,这就更加增加了把文化传统学作为一门学科进行研究的必要,本文试图就几个相关的问题作一些探讨。

### 一、传统文化与文化传统

文化传统学涉及第一个问题是传统文化与文化传统的界定问题。传统文化与文化传统是相互联系又相互区别的两个范畴。所谓传统文化,是指保持在某种文化群体内世代绵延的诸种文化现象总称。一个民族的传统文化,是这个民族在其生产和生活的长期

实践中创造出来的。它反映了该民族的精神风貌、生活方式、理想信仰、风俗习惯、审美情趣和价值取向。

首先,传统文化在层次上有形上与形下之分。《易传》说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。形下文化多指制器利用等关于技与艺方面的文化;这种文化的表现形式多与其产品形式如农器、兵器、礼器等及其生产工具、手段相联系。所以又称物质文化。而生产能力的高下和产品的质量 and 种类,这些都是衡量物质文化发展程度的标尺。形上文化是指观念文化。与物质文化相对应或称精神文化。精神文化亦有俗与雅的层次之分。所谓俗文化,泛指传统沿习下来的乡风民俗,其所反映的道德观念、审美观念、价值观念等,保留了人类幼年时期的习惯、信仰。譬如图腾景仰、生殖崇拜、巫覡卜祝等方面的孑遗,成为先进文化得以生长的酵母,而尽管从它身上分孽、演绎出了当代的先进文化,包括雅文化,却仍然不丢掉自身,始终保持着鲜明的民俗特色,与雅文化并存而不悖。雅文化是俗文化的理性升华,具有一种直接的、鲜明的观念特色。从内涵而言,具有一种典雅含蓄的深层的品质和气韵,其最深层便是作为时代精神精华的哲学。正因为它所反映的是人们对事物的某种或一般规律性的认识,那末,作为认识成果,无论是形象的或理论的,如政治的、伦理的、道德的、文学艺术的、逻辑或哲学的,其与科学的联系程度总比与迷信的联系程度要高。它是人类成熟阶段的产物,其创造者与服务对象,乃是具有相应文化水准的人。传统文化的这种俗与雅、现象与内涵的辩证统一,反映了文化发展的艰难历程。

其次,传统文化在类别上有以自然知识为标帜的传统的天文、地理、养生、历律、星占、算术、农事、医药、水利、冶炼、营造以及声、光、电、热等科技文化,和以人文知识为标帜的传统的政治、军事、伦理、道德、法律、宗教、经济、语言、文字、文学、艺术等社会意识诸形态。每一类具体文化,都是在否定和鉴别中发展着自身的。譬如



春秋战国时期形成的儒、道、墨、名、法、兵、农、医、杂等诸子百家之学和汉以后传入并逐渐中国化了的释文化,都是相互对立、制约和依存、互补的辩证否定中发展而趋同的。正所谓“其言譬若水火,相灭亦相生也”。传统文化的这种共生与协调发展,构成了文化的丰富性。合观中国传统文化的形上与形下、雅与俗、共与别,便是一副氤氲翕辟、多元混一、气象万千的图画。它与我们这个民族相互拥有。

再次,传统文化中的精神文化,在阶级社会具有鲜明的阶级性。精神文化作为一种观念形态上层建筑,决定于经济基础。在阶级社会,任何经济关系的本质,就是阶级关系。所以,阶级社会里的精神文化,必然要打上阶级烙印。换言之,不同阶级有不同的精神文化,它总是具体的,没有抽象的、一般的凌驾于阶级之上的精神文化。不同阶级的文化,反映了各自不同的利益和功利标准;而不同的文化的命运,则是看其满足统治阶级需要的程度。

中国传统文化的显著特征之一,是它的延绵承袭性。这种承袭,既表现为形式上的代相模仿,又表现为内容上的心理认同,当然也包含了损益。传统文化中的每一种具象文化,都表现为一个继承的系列。任何一种文化,都有其缘起、形成的根据。譬如地理环境、气候条件、能源资源等,给人们规定了一种特殊的社会实践背景。人们只能在特定的环境中创造与环境相适应的文化。随着岁月的推移,人们代复一代地积淀了深厚的文化心理,同时凝聚了一个民族固有的文化价值观。

传统文化是一个涵盖面广的范畴。它的产生和得以存在、延续,与本民族的文化心理是有联系的,或者说,它能适应或满足这种文化心理的需要。民族文化心理的最终源泉,来自于一定生态环境下的人们改造周围世界的劳动实践,或者称为文化活动。这种活动,一方面创造了文化,同时又奠定了人们的文化心理;而反过来又制约着人们按照这种文化心理去创造文化。这是一个辩证的过

程。这是传统文化成其为传统的一个重要根据。尤其是,中国漫长的、闭锁的封建社会形态这一特殊历史背景,也加深了民族传统文化的稳固性,从而规定了中国传统文化的继承多于创新。这也是其它民族传统文化所不及的。

中国传统文化的显著特点之二,是它鲜明的功利价值取向。人类始初的文化实践活动,就带有明确的避害存身全生的功利目标,进而趋利远害、趋吉避凶。随着人类素质的提高,所要求的层次也相应提高,文化也相应进步和发展。任何一种型态的民族传统文化,都有相对于它的主体来说,不可替代的功利价值,譬如在阶级社会被统治阶级所文饰、肯定和笃行的政治文化,其以一驭多的统治体制,宽猛相济的统治权术,纲常礼教的统治内容,都是为着维护政治的长治久安这一根本目的。对于一个民族来说,一种文化的功利价值愈普遍,其生命的功能也就愈强。譬如宗教文化,本来缘起于人们对周围世界多种怪异自然现象的迷惑,对自身力量的认识不足,于是推天引神,在想象中赋于天、神以一种人格的力量,向其祈福,企望借助它的力量,给人类以太平,改变人间的不公平,给人类享以共同的幸福。而统治阶级也正好利用人们的这种迷信(包括统治者个人的迷信),搞神道设教,以维护自身的统治。正如南朝伟大的无神论者范缜所说:

“教之所设,实在黔首。黔首之情,常贵生而贱死;死而有灵,则长畏敬之心;死而无知,则生慢易之意。圣人知其若此,故庙祧坛墠以笃其诚心,肆筵设几以全其罔已,尊祖以穷郊天之敬,严父以配明堂之享。且忠信之人,寄心有地;强梁之子,兹焉是惧。所以声教昭于上,风俗淳于下,用此道也。”<sup>①</sup>

传统文化与文化传统有着本属的内在联系。传统文化就其内涵而言,是丰富而又具体的。惟其如此,它才成为构成文化传统的

---

① 《弘明集·答曹舍人》

重要基因。文化传统正是舍弃了传统文化的偶然联系的本质的抽象,它与传统文化之间表现为具体与一般的关系。

这里有一个传统观的问题。所谓传统,也是一个覆盖面很广的历史范畴。传统总是文化的,故又称为文化传统。文化传统,顾名思义,就是文化的承传系统。不同的国家、民族,都有区别于他民族以保持自身特色的文化系统。传统伴随着人类的文化活动而诞生,也伴随着人类文化活动的推进和发展而形成、巩固和发展。首先,传统是某种文化的积淀。它是亘古以来人们在为生存和发展的生活和生产实践中依据自身的实践水平和认识水平而获得的文化成果的积淀。日积月累,延绵承传,以至成为人们习惯性地遵循的意识和行为规范,这便是传统。传统具有一种承前启后的相对稳定性特征。其次,传统是一种多元复合的价值体系。传统不是单一的。从其构成来讲,它是不同民族、部落文化成果的复合,呈源分流一之势;一旦形成传统,它又多向辐射,呈源一流分之势。它是一个包容万有的体系。文化传统之积淀,反映了先民们以各自的利益为标尺对传统文化包括域外文化所进行的一种价值判断和选择,它是一种经过否定以后而保留下来的肯定。这种链式的积淀,实际是一个人类文明同步发展的文化价值体系。再次,传统又是一个动态的发展过程。人类的文化活动,遵循着由低级到高级、由简单到复杂这一普遍规律。人类的文化发展与前进的轨迹,也就是影响人类生存与本质的必然的联系,就是传统。发展是对立面的统一和斗争。没有扬弃和保留就没有更新,也就没有传统。所以传统又是活的,而不是死的、僵化的,它既属于过去,也属于现代。它是一个充满活力的辩证的否定过程,是联系一个民族由过去走向未来的纽带,在中国的易文化,称作“日新”、“生生”不已。正如黑格尔所说的:“传统并不是一尊不动的石像,而是生命洋溢的,犹如一道洪

流,离开它的源头愈远,它就膨胀得愈大。”<sup>①</sup>也就是说,随着历史的推移,传统的内涵愈益丰富。最后,传统还是正面和负面辩证统一的有机复合体。此所谓“有机复合”,既是说正面和负面同时存在于对方之中,又是说正面和负面的内容不是固定不变的。由于阶级利益和时空条件的变化,曾经是正面的东西,也许成了负面,反之亦然。所以传统总是具体的。它既是绝对的,同时又是相对的。这就给我们正确地反思传统、评价传统,提出了历史唯物论和历史辩证法的高要求。

文化传统是人创造的。人就生活在自己创造的文化传统之中,不能自外于传统,简单地把传统当作认识对象去裁量取舍。人在创造传统或传统形成的过程中,同时又自觉不自觉地接受传统的制约和塑造,这是传统的反作用。人是很难超越于传统之上去抽象地对传统进行精华和糟粕的定性分析的。所以,传统是流,不是源。传统的最终源泉,是人类亘古以来的生产劳动和生活实践。正因为文化传统是人们通过生产劳动和生活实践形成的认识积累,而且是根据人自身的功利目标为尺度的一种价值选择,所以,传统作为一种矛盾统一体,其正面的优秀传统总是居于主导的方面,其负面的不好的传统则总是居于非主要方面。换言之,文化传统从整体上看,总是优秀的。这是不同民族、国家的文化传统的共性。

文化传统总是具体的,只有具体的民族文化传统,没有超民族的一般的文化传统。民族文化传统也就是指某个民族在特定的生态环境、特定的生产方式下,认识和改造客观世界的物质活动中逐渐形成的、最能反映该民族本质的文化传统。不同民族的文化传统存在着共性的东西,但主要的是具有民族个性的、特色的东西。所以民族文化传统又是一个民族区别于它民族的重要标志。

<sup>①</sup> 黑格尔《哲学史讲演录导言》,《哲学史讲演录》第1卷,第3页。

## 二、《周易》与易文化传统

中华民族是多民族融合而成的以华夏民族为主体的民族。它有着悠久而优秀的民族文化传统。事实上,华夏民族的形成也是一个漫长的融合过程。这种融合过程,也是不同的原始民族文化的整合从而形成民族文化传统的过程。寻绎这种种文化传统的源头,则是先民们在世界的东方这块神奇的土地上、在认识周围世界的文化活动中形成的“易”文化。

“易”缘起于先民们的征兆迷信。在人类远古的原始社会后期,从他们意识到自己的独立存在的时候开始,由于生计问题而发生的各种遭际,便成了他们思考和猜测的问题。在他们还不能把握自己的命运时,命运中出现的各种偶然遭际便被当作必然性而在观念中固定下来。于是自然崇拜产生了,与之相应的巫术迷信活动也产生了,这就是人类的巫史文化时期。“易”所标举的天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种自然现象,实际上是我们的先民早先迷信和崇拜的物。先民们在思考和猜测“神”人之间的关系时所采取的手段是卜筮,其主要内容是卜和筮。前者主要是用龟甲,后者主要用蓍草。我们可以说,作为一种巫史文化的卜筮活动,导源于先民们预知“神”(自然神或者称作“天”)人关系以趋吉避凶的功利心态。清代学者纪昀在《四库全书总目提要·易类小序》中说:

“古人觉世牖民,大抵因事以寓教。诗寓于风谣,礼寓于节文,尚中。春秋寓于史,而易则寓于卜筮。故易之为书,推天道以明人事者也。”

这是讲有了六经以后的事。但原先的卜筮活动就是“易”,筮法就是“易”法。“易”是象形字。“日往则月来,月往则日来。日月相推而明生焉”。这是战国时《易传》的编撰者对“易”的解释。汉人许慎在《说文解字》中引“古秘书”说:“日月为易,象阴阳也”。至明清之

际的著名考据家方以智仍持这种观点。<sup>①</sup>“易”的本义的就是变易。先有了“易”这种占筮活动和方法，积之既久，便有了《周易》这本书。

“易”以数起。八卦所象征的八种自然现象，都是由极简单的奇数(一)和偶数(一一)错综排列组合而成的。今人汪宁生通过对我国西南地区少数民族尚存的类似古代筮法的“数卜法”类推“易”之八卦起源，以为八卦源于数字卦<sup>②</sup>譬如四川凉山彝族有一种叫“雷夫孜”的占卜法。巫师(俗称“毕摩”)行筮时，先取来一束细竹签或菁草握于左手，然后右手随意分去一小部分，再看左手所余部分是奇数或是偶数，刻划下来，如是者三次，即可得出三个数字，巫师就根据这三个数字的奇偶排列来预测吉凶行止。这种数卜，只有八种不相重复的排列组合状况，即：

≡≡(偶偶偶) ≡≡(奇奇奇) ≡≡(偶奇奇) ≡≡(偶偶奇)

≡≡(奇偶偶) ≡≡(奇奇偶) ≡≡(偶奇偶) ≡≡(奇偶奇)

这正是八个单卦的卦象。张正琅、徐锡台、楼宇栋更从周原等地出土的卜甲论定八卦之重卦卦画也是以数字为符号的。<sup>③</sup>索诸历史文献如：

“龟，象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”。<sup>④</sup>

“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”<sup>⑤</sup>

“自伏羲画八卦，由数起。”<sup>⑥</sup>

上述都说明易卦原于数字卦。“易”之“一一”、“一”作为一种符号，

① 参《通雅》卷十二《天文》“阴阳”。

② 参汪宁生《八卦起源》，载《考古》1976年第4期。

③ 参《西周卦画试说》，载《中国哲学》第三辑，《周易纵横录》第177页，179页。

④ 《左传·僖公十五年》。

⑤ 《易传·系辞上传》。

⑥ 《汉书·律历志》。



后来又被赋予了阴与阳的意义。所以《易传·说卦传》有“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”的说法。“易”之卦象，是数与理的统一。就数而言，是奇数与偶数；就理而言，是阴气与阳气。以此为原点，衍生了尔后绵长的易文化传统中的易学象数学派和义理学派。

关于八卦易法的创作者，《易传·系辞下传》说：

“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

庖牺（一作虑戏、宓、羲、伏羲）氏是传说中的我国原始氏族社会时期居住在荆楚地区的苗蛮氏族集团一个部落的首领（一说为崇拜龙图腾的氏族的祖先）。他作为中华始祖的精神象征，其创作的八卦（现在尚无确凿史料否认史有其人以及他曾创作过八卦），乃是通过观天察地和对人自身以及周围运动变化的物质世界的观察取象而制成的。可见八卦易是我们的先民们有自己的文明史以来的实践活动的思想成果，是他们智慧的结晶。关于八卦易的功能，《周易·系辞上传》有过概括：“易有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。”四种用途，归结为卜问，用以“通神明之德，类万物之情”，从而指导人们日常的言语行为，预测行事的吉凶祸福。当八卦被神职人员分别赋予指物性含义，并进而重叠为六十四卦，系上卦名和卦爻辞以后，这便有了《易》。汉人说：“三王不同龟，四夷各异卜。”<sup>①</sup>又说：“（太卜）掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”<sup>②</sup>相传《连山》为夏易，《归藏》为商易，迄今均不得见。但从近年来各地考古发掘出的《易》简与帛书看，与今本《周易》之卦序或卦名、卦爻辞都有不同程度的差异。这说明卜筮这种迷信活

① 《史记·太史公自序》。

② 《周礼·春官·大司寇》。

动,不仅由来已久,而且经过了一个漫长的衍化过程,亦即不断地筛选和模式化的过程。甚至可以说,《周易》是在以《连山》易和《归藏》易等其它杂筮之书的改造和溶汇的基础上整理而成的。《周礼·春官·大卜》说:“凡卜筮,既事,则系币,以比其命。岁终则计其占之中否。”《周易》卦爻辞所用之事,大抵是从占问记录中选用的灵验的典型事例,用以说明它的权威性。所以说,它是古代卜筮之官在三代以来积累起来的丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典。《易传·系辞下传》说:“易之兴也,其于中古乎……其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”从《易》之卦爻辞所反映的史实看,大约在西周成康时代便有了编定的初本。又据《左传·庄公二十二年》(公元前672年)“周史有以《周易》见陈候者”的记载,说明《周易》之定本通行,当在春秋初年,其下限不得晚于前672年。

作为文化传统的原典,通行本《周易》已经不是原始的占筮记录,而是以占筮吉凶为主要功能,同时又贯穿了它的编纂者们的世界观和方法论原则的经验性总结。首先,六十四卦无一重复,其排列有序不紊,卦象取事寓理,均能自圆其说,不相悖谬。其次,六十四卦之间,存在着一定的排列组合的变化规律,表现了它的作者们力图从整体上去把握易卦爻变的思想。再次,易卦的卦辞和爻辞各卦自成子系统,除占断辞(兆辞)外,各爻之间多呈现出明显的连属关系。卦与卦之间,卦名与卦辞也有一定联系,在卦象和占断上也可看出作者的功利观、矛盾观和变化观。所以,我们说,《周易》是先民们站在自己的实践水平上,直观地、经验地反映得来,又经过卜师改造、制作过的认识成果,是他们对天地万物及其和人之间的因果关系的一种最高的、笼统而模糊的抽象。尽管它失之于朦胧、神秘和猜测,但毕竟是一种把握世界因果联系的方式。体现了“科学

思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。”<sup>①</sup>唯其如此，它才被学者们理解为只有用符号表示出来的公式而没有数目字的“宇宙代数学”。成为孕育中华民族特有文化素质的重要的中间环节。

恩格斯说：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此，如果理论自然科学想要追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去，而这种见解愈来愈为自己开拓道路。”<sup>②</sup>在中国也是如此。在中国，正是《周易》这部近五千言的卜筮之书，蕴涵了中华民族尔后各种世界观的萌芽。正如马克思所说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身；另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只是在这个理想化的，化为思想的宗教领域内活动。”<sup>③</sup>作为时代精神的精华和民族文化传统的精髓的中国哲学思维，正是在神职人员用极简单的“——”“—”符号构筑的阴阳、象数交与为体的系统中循环变化，通过一代代思想家的革故鼎新的努力而获得新生和发展的。

诚如朱熹所言：“《易》本为卜筮而作”。<sup>④</sup>但作为卜筮之书的《易》，却通过向莫明其妙的神卜筮的形式与经验的事例相结合，在表明自己功利主义心态的同时，也表达了对周围世界以及人与周围世界的关系的思考，包含了丰富的哲理因素，这正是它得以不朽的内在根据。首先是对世界本质的思考，其次是对世界存在方式的思考，第三是对人与自然的关系的思考。（详见拙作《中国的易文化传统》）这些思考的根本意义在于，一开始就用泛神崇拜否认了上帝创造世界的特创论，开启了中国优秀的无神论传统、辩证法传统

① 列宁：《哲学笔记》，第275页。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第468页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第26卷，26页。

④ 《朱子语类》卷六十六。

和天人合一的文化传统。

此外,八卦“易”之卦画符号,对于推进我国古代观念形态的文化的形成和文字的产生和发展,《周易》卦象和兴象相合的歌诗化的卦爻辞,对于推进具有中国特色的传统诗歌艺术的形成和发展,《周易》之卦象的有序排列和爻变的规律性对于推进传统的审美意识的形成和发展,《周易》之卦、爻辞所选用的掌故、天文、人事、气功、民俗等事例以及所表达的伦理道德,是非义利等价值观念等等,这一切对于民族文化传统的形成,无疑地起了重要的文化要素和文化心理的积淀作用。可以说,直到今天,我国文化传统中那些已经死亡了的和存活着的,人文的和自然的,科学的和宗教的,正面和负面的东西,都可以在《周易》中找到它的史影。无怪人们在二十世纪的今天,面对人类所取得的一切文化成就,常常流露出一种“古已有之”的自豪心态。这正好说明,文化传统不是一个超稳定系统,而是一个相对稳定的发展过程。一方面,它在不断否定中更新着自己,所以今天的毕竟不是昨天的;另一方面,它又在不断否定中保存着自己,所以今天的必然又保留着昨天的痕迹,所谓“亡焉,有不亡者存”。这正是《周易》以来,由《易传》滥其觞,由秦汉至于明清、至于现代,说《易》之书汗牛充栋、代有所隆,大有“学不究《易》,不足以谓之学”的奥秘。而这又形成了中国文化传统中的注经传统。

公元前 213 年,秦始皇采纳丞相李斯建议,下令焚毁私家所藏《诗》、《书》、百家语和《秦纪》以外之各国史书。《周易》被作为卜筮之书,与医药、种树之书一起幸免于火。这说明《周易》原非儒家经典。入汉以后,随着儒学的发展,《周易》被列为儒家群经之首,这与当时儒学受到尊崇的背景是分不开的。比如《易纬》的出现便是一个典型的说明。不仅如此,汉代黄老道家 and 尔后的道教以及兵、医、阴阳方伎之家也都引《周易》以为据。这就使《周易》远远超出了一般儒经之上而取得了公认的地位。实际上,由于它的包容性,也同

时取得了众流之源的地位。关于《易》的丰富内涵，诚如《易传·系辞传》所说：

“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”。

“夫《易》，广矣，大矣！以言乎远则不御；以言乎迩则近而正；以言乎天地之间则备矣。”

这都是说《周易》有着极大的包容性。就空间言，范围天地，自人身以至于天地万物乃至于无限广袤的空间，《易》道无所不在；就时间言，通乎昼夜，存在于一切事物的变化过程，原始反终，无限循环；就功能言，自人类社会及其周围世界的一切变化，诸如治乱兴衰、死生穷达、立身待物、天文地理、往来屈伸、幽明神鬼等等，尽在《周易》的阴阳消长之中。《易》道是放之四海而皆准的。因此，“《易》之为书也不可远。”<sup>①</sup>《易传》的这种结论，历两千余年而未解改。例如前引之《四库全书总目提要·易类小序》说：

“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法；汉儒言象数，盖本于远也；一变而为京（房）、焦（贲），入于机祥；再变而为陈（抟）、邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说老、庄；一变而胡瑗、程子（颐），始闡儒理；再变而李光地、方苞（里），又参政史事，《易》遂日启其论端，此两派六宗，已互相抵牾。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、韵学、算

① 《易传·系辞下传》。

术,以逮方外之炉火,皆可援以入《易》,故《易》说愈繁。”

这里表达了两层意思:其一是说《易》学发展的曲折性和复杂性。自春秋以来,对同一部《周易》,由于神职人员和学者们的社会经历、阶级和学派立场、知识结构、价值观念以及文化层次的不同,所采取的视角也不同,所形成的结论自然也不相同,于是便有象数、义理、史事各派的相互攻驳,其间不乏牵强附会者。自然,攻辩中易学也得到了发展。其二是重申《易传》关于“易道广大,无所不包”的观点。《易传》和纪昀的看法固然未便尽当,但它却说明了一件事实:中国几千年的学术以至于大文化,少有离开《易》者。可以说,在中国的古文献中,再没有别一部书超过了《周易》在民族文化心理中的热度。《周易》自问世之日起,便成了当时人们处理日常行事以至国家大事的准则。这一点《左传》、《国语》等文献中的例证很多。战国后期,《易传》问世。由于《易传》的探赜发隐,使《周易》在文化史上的地位得到了明确。《易传》本非一家一人一时之作,其在发挥《易》义的时候,一方面继承了卜筮的形式,同时又改造了它的内容,表达了对天道规律、人事、阶级关系以及鬼神观念的新见解。一方面,它又站在道家的立场吸收和改造了儒家的政治伦理和哲学和道家的基本思想,将儒、道以至其它诸家之间的矛盾,努力地统一于《易》道之中,反映了战国后期一统形势大背景中传统文化的趋同性,同时也反映了《周易》在儒、道、阴阳、兵、医、方伎诸流派中共同的文化价值。

### 三、文化传统学研究的现代意义

文化传统学属形上学。它是揭示特定民族的文化传统形成机制,发展规律及其价值体系的科学。从某种意义上说,一定民族的文化传统,较本质地反映了该民族的文化内涵和精神风貌。

既然文化传统与传统文化之间存在内在的本质联系,它是对



传统文化的本质的抽象；而传统文化又是一定民族绵延传承的诸种文化形态的总称，所以文化传统学是一门包括自然科学和社会科学在内的交叉的学科。

文化传统学的研究是多年来我国传统文化研究的深入和发展。事实上，我们的一般历史科学的研究和特殊历史科学的研究，都包寓了传统文化的重要内容。自“五·四”新文化运动开始，马克思主义传入中国，传统文化的研究逐渐运用新的思想武器，挣脱了传统的治学模式，不似先秦以降的子学、经学、玄学、佛学、理学和朴学，其所取得的成绩，自然是巨大的。但是传统文化的研究，无论是对物质文化的研究还是对精神文化的研究还是对儒、释、道等学派文化（包括域外文化）的研究，还是对科技文化的研究，抑或是宏观文化的综合或比较研究，都不能取代文化传统的研究。只有文化传统学才能揭示一个民族诸种文化形态的共同本质，使我们明了其相互制约和依存的辩证关系，掌握文化传统的形成机制和发展规律，从而驾驭传统，变以往自发的自然否定选择为自觉的目的否定选择，从而创造社会主义时期的新文化、新传统。

长期以来，我们在文化研究中，习惯于把研究的目的规定为这样一个口号：“弘扬优秀的民族传统文化（或文化传统），为社会主义现代化服务”，这个口号的主词可以概括为“古为今用”。由于着眼点在于“弘扬优秀”，所以思维的方法便倾向于如何“一分为二”，往往把传统文化当作一个溃疡的苹果，试图剥去溃疡面，保留其尚未溃疡的部分，把这叫做“剔除糟粕，保存精华”。殊不知这是一种典型的形而上学，因为构成传统的不同形态的文化，本身并不象溃疡苹果那样界限分明；而且，判断文化的优劣，除了一定阶级的标准以外，还有一种因时空条件转移和服务对象变化而表现出来的功利价值标准。在此时此地是精华的东西，在彼时彼地或变成了糟粕的东西；还有认识程度的深浅、真谬问题；在昨天被判定为伪劣的东西，有可能随着科技发达，认识程度深化，发现它是优秀的东

西。反之亦然。长期以来对传统的是非、优劣的评论之不齐,原因盖在于此。

诚然,“古为今用”是文化传统学的一个重要研究任务和目的。对于数千年来,人类所创造的辉煌文化及其形成的传统,我们不能抱民族虚无主义态度,数典忘祖,一概否定。那是我们民族文化活动的业绩,是我们民族的骄傲,而且确也有不少可以古为今用。但我们不能满足于此。我以为文化传统学的根本任务,在于创造而不在于说明,在于研究如何通过对旧传统的辩证否定而创造出适应新时期需要的崭新的民族文化传统,而这也正是传统的生命力之所在。诚如王夫之所说:“新故相资而新其故”,“推故而别致其新”<sup>①</sup>,这也是今天文化传统学应该完成的主要任务之一。

毫无疑问,中华文化传统学,是一项巨大的文化工程。首先,要“推故”、“新其故”,必须“明其故”。要明了中华文化传统的源流始末。如前所述,我们对中华易文化传统的考定,其意义就在于此,直可以视作为本文化工程的基础工程。由原始的巫史文化而有《周易》,由《周易》而有儒家易家和道家易学以及尔后发生的释家易学,这是一个不容否认的辩证否定的过程。由于儒、道等显学对《易》的推崇,秦汉而下,论学者鲜有不及《易》者。历考汉唐学术,无论经的今古文学、象数、义理、阴阳道统之说,还是天文历律、医药丹术、神仙方伎、卜筮预测等等,莫不借《易》之阴阳氤氲变化以神其说。在汉有孟喜、京房、虞翻、费直、扬雄、魏伯阳等,在魏有王弼,在唐有孔颖达、韩康伯、李鼎祚等,都可谓卓然大家。至于宋学,自陈抟、李之才、邵雍、周敦颐而下,洛、关、新、闽、陆杨之学,莫不以《易》理为其学的基本质料。迄于明清,易家蜂起,释家智旭、王夫之、方以智及尔后清之诸大家之学,都可说是《易》以贯之。中国数千年的典籍,专门说《易》者不下三千余种,涉及易道者可谓数倍有

<sup>①</sup> 《周易外传》,《系辞上》五、《无妄》。

加。这种文化现象,正是易文化传统得以立说的依据。

其次,开展文化传统的研究,对于我们研究和解决传统文化现代化和马克思主义中国化这一重大课题,也是十分必要的。现代化与中国化实际是一个问题的两个方面。即是说要建设一个具有中国文化特色的、与中国实际相结合的当代马克思主义思想体系。我们对中华易文化传统本质的确认,清理出易文化传统的源、流及其否定之否定发展的螺旋曲线,自然地展示出了一条人类改造自然社会以及由之改造人类自身的文化实践所形成的认识,由准宗教的信仰迷信逐渐走向科学的曲折发展道路,从而进一步认识,在中国,毛泽东思想体系的建立是民族思想文化发展的逻辑必然。毛泽东思想体系的建议,无疑是马克思主义中国化的一个重要成果;同时,它也是传统文化精神现代化的重要成果。毛泽东思想体系的为广大群众喜闻乐见的中国特色,是对优秀的民族传统文化的批判、改造和继承;毛泽东思想的精神本质,正是对优秀的民族文化传统的批判继承和创新。毛泽东充分肯定了中华易文化传统,指出:

“中国古人讲,一阴一阳之谓道。不能只有阴,没有阳,或者说只有阳,没有阴。这就是古代的两点论”。<sup>①</sup>

在《矛盾论》中,毛泽东同志将两点论概括为“对立统一规律”,并肯定它“是宇宙的根本规律”。毛泽东还充分肯定了《周易》穷、通、变、达的思想,将它概括为“穷则思变”<sup>②</sup>,用以解释社会变革。他说:

“《易经》上有这样的话;‘无平不陂,无往不复’。物极必反。”“事物总是在一定条件下向着它对方转化。”<sup>③</sup>

这种活生生的哲学,正是中华民族文化传统的精髓。

① 《在中国共产党第11届中央委员会第二次会议上的讲话》,《毛泽东选集》第五卷,第320页。

② 《介绍一个合作社》,《毛泽东著作选读》(甲种本)下册,第522页。

③ 转引自《毛泽东的语言艺术》第64页。

再次,开展文化传统学研究,对于增强我们的民族自信心和爱国主义情感,也有着特殊意义。考古发掘的材料证明,我们有着五千年以上的文明史,中国的古文化当之无愧的是世界文化的源头之一。十九世纪初叶,德国著名思想家黑格尔曾经对中国思想文化作过歪曲的判断。在他看来,中国是一个静止的、僵化的国家;中华民族是“绝对精神”“曾经选中过”但却又被“抛弃了”的不能再发展的民族。“凡属于‘精神’的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远。”<sup>①</sup>而中国哲学,则是“宗教的思想方式”产生的“一种宗教世界观”。中国甚至不存在更高阶段的范畴。因而哲学史开端不包括中国哲学,只有希腊哲学和日耳曼哲学才是“真正的哲学”。<sup>②</sup>他对中国传统文化的惊人的无知和民族沙文主义偏见与比他早一个世纪也是德国人的莱布尼茨的看法正相反对,与当代著名的英国科学家、思想家李约瑟博士的评价也是截然相反的。当莱布尼茨这位著名的数学家和哲学家第一次见到中国《周易》卦图时,是何等赞誉和钦佩!对于一个历史悠久的、勤劳智慧勇敢的民族来说,他们与传统是同生、共存和比肩发展的。黑格尔的有失体面,最根本的原因在于对中国文化传统知之甚少甚浅,他的逻辑学是主观的,没有真正懂得历史和思想是在同一个原点上开始的逻辑原则。遗憾的是,在我国的知识界,也有数典忘祖的代表,他们“言必称希腊”,文化必主西学,似乎只有古希腊罗马的文化传统,才是唯可以向现代化转型的传统。似乎只有这种文化才是世界文化之公体,其它各民族文化只能以它为坐标原点,附庸、仿效和服从,只能从“用”,从形式上保留;而“体”则是保守的、落后的,是“包袱”,唯有甩掉才能轻装奔向现代化。这种观点还认为:近几年在中国学术界和文化界方兴未艾的文化寻根和传统文化热,

① 《历史哲学》,三联书店 1956 年版第 131 页。

② 参《哲学史讲演录》第一卷,同上版本第 151 页。

21.57

是一种复古主义思想,是落后、保守的恋旧痼疾。在他们看来,只要承认今天的中国是昨天的中国的发展就足够了。不必依故、恋故,用炫耀昨日的辉煌来光荣自己。今天一切都发生了根本的变化,西方的现代化才是我们为之奋斗的目标,传统在现代价值体系中已经丧失其地位,检讨都犹恐不及,还有什么可以弘扬!这种观点反映了他们既不懂中国历史也不懂西方历史,又不愿意去耐心地弄懂,于是粗暴地主张割断历史,甚至抓住文化研究中的某些片面的例证为自己张目,殊不知中西文化各有源流,人类认识是源分而流一这一趋同原理。当我们站在文化传统学的角度,循流溯源,真正体认我们民族的易文化传统的形成与发展,体认它在世界全人类文化传统中的特色与地位、作用时,我们才会真正体认它的积极内容和它的存在和否定发展的合理性。面对曾经是辉煌灿烂的文化成就,能不激起我们的自豪感和强烈的爱国主义情绪吗?因为在世界民族文化主流中,就汹涌着一股华夏炎黄文化的活水!当然,在世界民族文化传统的交汇和冲突中,我们也会通过比较而鉴别出那些传统中的负面的东西,去无私地改造和扬弃,趋时而更新。

所以,传统是应该和值得珍重的。珍重传统的唯一方法是研究它、认识它的本质,肯定它形成和发展的合理性。同理,我们只有充分体认了我们中华易文化传统形成和发展的逻辑,我们才能自觉地建设有民族特色的、合乎现时代的新的民族文化传统。民族文化传统学的任务和现实意义就在于此。

## 第一章 中国的《易》文化传统

当人类跨入一个自觉地以自身为主要认识对象的时代以后，谜一样的东方文化以其缤纷的色彩转变了学者们的视角，引起了他们深沉的反思。人们不禁要问：作为东方文化典型的中国古文化，是通过一个什么中间环节而形成自己的独特的传统的？

是《周易》。正是这部经过长期积淀的，不足五千言的“圣典”，对中国文化传统的形成与发展，起了深远的、决定性的影响。

《周易》是古代卜筮之官在三代以来积累起来的非常丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典。它的最后成书，当不晚于春秋中叶；但要追溯其原始，则可推极于初民们的征兆迷信。在当时，他们的自我意识还未获得真正的独立，于是借助某种神秘的预兆来决定和推测自己行事的可否与吉凶，便成了一种历史的必然。它也是一种把握世界的方式。《周易》形成如今这样一种固定的框架，经历了一个漫长的衍化过程，《史记·太史公自序》说：“三王不同龟，四夷各异卜”；《周礼》说：“（太卜）掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别卦皆六十有四”。《连山》、《归藏》不可得见，但近年来安徽阜阳、湖北江陵以及长沙马王堆出土的易简与帛书，无论卦序或卦爻辞，都与今本有不同程度的差异，这说明卜筮这种迷信活动不仅由来已久，而且在不断地筛选和规范化，甚至可以说，《周易》是我们的先民有自己的文明史以来的文化活动的伟大成果。这是先民们站在自己的实践水平上，直观地、经验地反映得来的成果，是他们对天地万物的因果联系的最高抽象，正如清代学者纪昀在《四库全书总目提要》中所说的：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵

法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说至繁。”惟其如此，它才被学者们理解为只有用符号表示出来的公式而没有数目字的“宇宙代数学”，<sup>①</sup> 惟其如此，它才成为孕育中华民族特有的文化素质的重要的中间环节。

## 一、《周易》认知方式的民族特色

人类打从自然界异化出来，第一个神圣的任务就是揭开周围世界的秘密，因为他们自身要存在下来，发展下去，人类采取何种方式去认识世界，是受其所处的地理和气候环境，以及这种环境下所结成的社会关系、实践对象、实践工具、实践范围和人自身的实践能力所决定的。我们的祖先在上述诸条件的制约下，在世代相继的实践活动中逐渐形成了自己民族的认知特色，同时也创造着自己的文化，而《周易》则通过综合和抽象，将其固定化为一种认知方式。

所谓认知方式，是指人们在认知过程中，将现象转化成感觉和思想的认知结构体系，它往往用符号图象表示出来，具有稳定性的特征。认知方式，一般可分为经验的和逻辑的两种类型。所谓经验型，是指由一定的典型经验构成的认知系统。这些典型经验，多是从日常行为活动中经事实证明是符合实际的典型事例，是人们经过比较、分类、概括而被肯定的。所谓逻辑型，则是指运用逻辑推理的方式构成的认知系统。两种类型是相互渗透的。《周易》奠定的是经验型的认知方式，它实际上是世界上最古老的系统认知工程。这种认知方式，具有以下一些鲜明的民族特色。

**第一，封闭的循环变动性特色。**《周易》所给人的第一印象，是一个由八个单卦和由其两相重叠而成的六十四卦组合而成的整

<sup>①</sup> 冯友兰：《周易学术讨论会代祝词》，《周易纵横录》，湖北人民出版社，第7页。

体。构成这个整体的图式是：“道”——“两仪”——“四象”——“八卦”——“六十四卦”。正如《易传》所云：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。<sup>①</sup>事实上，这是一个通过“数”和“象”奠定的宇宙万有统一于道的系统的认知结构。《左传》云：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（僖公十五年）这个结构的外在形式是“象”。八卦就是利用“偶”（--）“奇”（—）之数，根据天道、地道、人道的“三才”原则排列组合而成的八种不相重复的图象，分别用来指代人们日常生活中最常见的八种自然现象。如：

☰ (乾)	☱ (兑)	☲ (离)	☳ (震)
天	泽	火	雷
☴ (巽)	☵ (坎)	☶ (艮)	☷ (坤)
风	水	山	地

据先秦典籍所载，人们在实用过程中还分别赋予八卦以多种指代意义，如：

☰ 乾：	天、天子、君、父、金、光、玉。
☷ 坤：	土、母、众、帛、温、顺、安、正、厚。
☳ 震：	雷、兄、长、男、侄、足、车、輶、行、杀。
☴ 巽：	风、女。
☵ 坎：	水、夫、众、劳、川、强、和。
☲ 离：	火、日、公、侯、姑、牛、乌。
☶ 艮：	山、男、庭、言。
☱ 兑：	泽、旗、心。

至于六十四卦的指代意义，就更加繁复了。如是，则天道、人事便构成了多方位的联系。这个结构的内在形式是“数”。《汉书·律历

<sup>①</sup> 《系辞传》下。



志》云：“自伏羲画八卦，由数起。”根据近年考古工作的新发现，易卦实际是数字卦，它以奇（—）偶（--）之数作基础，进行错综排列和重迭，形成一个相互联系的规律性整体。如果将奇偶之数视作道的阴阳两体，运用一分为二的方法逐次分孽，分三次便是八单卦；分六次便是六十四重卦，如1生2，2生4，4生8，8生16，16生32，32生64。正如八卦不相重复，六十四卦也不同卦象。如果用几何级数的方法，则奇偶之法的三次方构成八卦，六次方便构成六十四卦，如 $2^3=8$ ； $2^6=8^2=64$ 。如果用排列的方法，其公式为： $npr=n(n-1)\cdots(n-r+1)$ ，要求得重卦之数，则 $n=8$ ， $r=2$ ，又 $n-r+1=8-2+1=7$ ，将上数代入公式内，可得八卦重迭的方法为 $8\times 7=56$ ，但八卦之自相重迭的卦共有八个，则 $56+8=64$ 。这说明易卦具有严密的数的规律性，依每卦六爻计，六十四卦共三百八十四爻，动一爻而影响全卦，反映了宇宙的多样统一性和变化性，爻位的变化也有鲜明的数的逻辑。

《周易》六十四卦，以“乾”（☰）首始，以“未济”（☵）终于，形成了一个封闭的圆圈，宇宙万有都被含在这个封闭的圆圈之内，隐然给人有一种绝对真理体系的感觉。《易传》说：“夫易，广矣大矣，以言乎迺则近而正；以言乎天地之间则备矣”；“范围天地而不过，曲成万物而不遗”。<sup>①</sup>这个体会比较贴近《周易》本义。

《周易》以“未济”（☵）为第六十四卦，是耐人寻味的。未济表明过程处于变化之中，尚未完成，《周易》作者的这种安排，表明了试图用有限体系去反映宇宙无限的变化的心态。细剖六十四卦，无一卦不是不可以变化的，正如《易传》所说：“易之为书也不可远，为道也 屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可以为典要，唯变所适”。<sup>②</sup>但是易卦之变，带有一种物极必反的循环特征。

① 《系辞传》上。

② 《系辞传》下。

譬如乾(☰)，坤(☷)二卦，乾为纯阳之卦，坤为纯阴之卦，如果各尽六爻之变，则两卦的性质便会完全相反。其它诸卦莫不皆然。有的卦本身的爻变也可以看到这种情况，如乾(☰)卦：

初九	潜龙，勿用。
九二	见龙在田，利见大人。
九三	君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。
九四	或跃在渊，无咎。
九五	龙飞在天，利见大人。
上九	亢龙，有悔。

本卦通过潜龙——见龙——跃龙——飞龙——亢龙的变化过程，反映了事物物极必反的规律性。正如复(☶)卦所云：“反复其道，七日来复。”这种循环往复的观念，乃源自初民们对周围世界的直觉印象。在他们看来，月日交替，阴晴变换，死生轮续，荣枯代谢，寒暑往来，以至氏族部落的兴衰递嬗，莫不是循环往复的。这种封闭体系中的循环变动性观念，遂成为中华民族思维的一个重要传统。

**第二、崇尚绝对的相对性特色。**《周易》的循环变动性，是以阴(⚋)、阳(⚊)的相对性为前提的。《庄子·天下》说：“易以道阴阳”。组成卦象的基本卦爻，同时也是《周易》指代的阴阳符号。六十四卦之卦象都是阴阳相对的，其相互变化，也取决于阴阳之间的相互消长，无怪乎《易传》说：“乾，阳物也；坤，阴物也”，“乾坤毁，则无见易”。<sup>①</sup>《说文》在释“易”时说：“日月为易，象阴阳也。”《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础，表明它的作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳(矛盾)的对立统一。但是，这

<sup>①</sup> 见《系辞传》上、下。

种对立的统一，却被窒息在一个崇尚绝对的框架之中。《周易》的作者既然以浑然的——“道”<sup>①</sup> 为宇宙之源，则阴阳自然被视作“道”的外化。在阴阳的矛盾对立之中，它又是扬阳而抑阴的。阳处于主宰的地位。如：在《周易》卦序中，正是以纯阳之卦的乾(☰)卦居首。从卦象的指代意义看，一般以阳为天、君、父、男、刚的象征，而地、臣、子、女、柔则用来象征阴。这个思想，《易传》发挥得比较彻底，如说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱定矣。……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能”。<sup>②</sup> 又说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。”“乾，天也，故称天父；坤，地也，故称乎母。”<sup>③</sup> 正如清儒孙奇逢所体会的：“天道贵阳而贱阴，圣人抑阴而扶阳。故一阳之生，保护唯恐不严；一阴之生，遏绝惟恐不力。凡《易》之所谓吉、亨、利，必多阳也；非然者，必阴之比阳。应阳，从阳而得正者也。其所谓凶、悔、吝，必多阴也；非然者，必阳之比阴，从阴，应阴而失正者也。”<sup>④</sup> 贵阳贱阴的思想，固然萌发于父权制时期，但经过《周易》的肯定，却发展为一种崇尚绝对的观念并在民族的传统意识里扎下根来。

**第三，寓理于象的形象性特色。**《周易》是数、象、事、理的统一，由数而生象，因象而指事，言事以寓理。易卦所指之事，多系仰观俯察，近取、远取而来，其中不乏殷前期的故事，如“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“丧羊于易”、“中行告公”等等。不仅如郭沫若分析，涉及古代的生产活动、社会习俗、统治阶层、社会生活以及宗教、艺术<sup>⑤</sup> 诸方面，还有气功养生学和自然知识如天文、历律等方面，《周易》

① 《易传》称为“太极”。

② 《系辞传》上。

③ 《说卦传》。

④ 《孙夏峰先生全集·读易大旨》。

⑤ 参《中国古代社会研究》第一章《周易时代的社会生活》。

六十四卦，无不是一首哲理诗。仍以乾(☰)卦为例，本卦六爻所指之事，乃是今所见之东方苍龙七宿(角、亢、氐、房、心、尾、箕)所运行的星象。“潜龙”指冬天，“苍龙”全体隐于地平线之下，当春分黄昏时，龙角始现于地平线上；续而顺时上升，夏至时陈列于天；立秋和秋分之间，角星降至西方地平线下，亢宿则处于西方地平线上；季秋孟冬之时，全体又复归于地平线下。全卦借此表明了事物由不可为到可为、由弱到强，盛极复衰，物极必反的否定过程。再如艮(☶)卦：

艮： 艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三：艮其限，列其夤。厉，薰心。

六四：艮其身，无咎。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。

上九：敦艮，吉。

本卦所指之事，正是一种练习气功的过程。<sup>①</sup>它通过真气自脚趾至腿肚再至腰、身、颈、首诸经络穴位的自下而上的运动变化，形象地说明了事物发展、变化的规律性，这种寓理于象的思维特征，形成了尔后富于形象思维的优秀的民族传统。

## 二、《周易》所蕴含的各种世界观的萌芽

恩格斯说：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找

<sup>①</sup> 详释见拙文：《读易管见》，见本书附录。

到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此,如果理论自然科学追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史,它也不得不回到希腊人那里去,而这种见解愈来愈为自己开拓道路。”<sup>①</sup>在东方,在中国,正是由于《周易》容纳了先民们为了生存和发展而积淀的丰富的直观的实践经验和知识,所以,它们作为原初的实践经验的土壤,蕴含了尔后各种世界观的胚胎、萌芽。在这个以有着自己悠久文化传统而自豪的民族心态里,而对人类今天的一切文化成就,都有一种“似曾相识”之感。比如明清之际方以智在其所著《物理小识》和《通雅》中,就曾多次对当时传入的西学表示过“古已有之”的意见。这种观点并没有根本的错处。事实上,历史上的文化现象是一个发展的过程,它在否定之中发展着自己,所以今天的不是昨天的;但它同时又在否定中保存着自己,所以今天的必然保留着昨天的痕迹。无怪乎今天人对世界上一些古老的民族文化产生了浓烈的兴趣。

同是一部《周易》,由于学者们的社会经历、立场和知识结构、文化层次的不同,所受的影响,形成的反映和内在价值的观念也就不同,于是不可避免地形成了源一而流分的继承系列。譬如《易传》(亦称《十翼》),一般认为成书于战国末年,距离成书于殷周之际的《周易》约有七、八百年。《易传》用解经的方法,继承了《周易》卜筮的形式,而改造了它的内容,从而表达了它对自然规律及鬼神观念的新见解。《易传》作为一家言,就其对《周易》经文的诠释和对筮法体例的论述而言,在易学和文化发展史上占有重要的地位。它以其伦理和哲理化倾向,改变了后人心目中对于《周易》的价值观念,对于自汉以来形成的易学诸流派发生过重要影响。有汉一代,易学形成了以象数说为主的流派,从而为形象思维和数理逻辑的结合和发展开辟了途径。其中的一支,对于天文学、历学的发展作出了重大贡献。东汉末年,黄老之学的传人魏伯阳独辟蹊径,著

① 《自然辩证法·〈反杜林论〉旧序》,《马克思恩格斯选集》第三卷第468页。

《周易参同契》，把《周易》同养生、炼丹等道术联系起来，从而创建了道教解易的系统，为气功、化学、数学等自然科学的发展找到了动力。魏晋之际，王弼以其天才的胆识，力扫象数之学，在汉代费氏易说的基础上，将道家的无为哲学同儒家的礼法、名教、伦理、道德之学熔于一炉，用以解《易》，创建了易学义理学派。自是以后，说《易》之书灿若星河，各宣所是。它们或相互排斥、扬弃，或相互渗透、吸取，各种世界观和学说，似乎都溯源于这个不足五千言的卜筮吉凶的思想宝库之中。这种现象纵然教人费解，却又活生生地反映了科学同宗教之间的一种必然联系。马克思说：“哲学最初在意识的宗教中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只在这个理想化的，化为思想的宗教领域内活动。”<sup>①</sup>《周易》正是这种情况。“《易》本为卜筮而作”，<sup>②</sup>但它的编纂成书，却反映了编纂者们对先民们所处时代环境的观点、立场以及他们试图把握世界的方法。如前所述，《周易》是用宗教的和形象思维的方式去把握世界的。即是说，它采用了向天神卜筮的形式和经验的事例，形象地表达了对周围世界的思考。关于《周易》所包含的各种世界观的胚胎和萌芽，可举其荦荦大者言之：

**第一，对世界的本质的思考。**《周易》作为卜筮的典籍，并没有自觉地提出世界的本质问题，但它们作为一个包罗万象的体系，却表明了作者们对世界的统一性的思考。在他们看来，周围的万有世界，从天上的日月星辰，到地上的飞、潜、动、植、山、川、河、岳，都是真实的存在，占问吉凶，自然要以它们作依据。于是，天、地、雷、风、水、火、山、泽等与人类关系最密切的八种自然物便被抽象出来，用以说明世界的基本成份。而万物都是它们所衍生出来的，被用八卦的重叠，卦爻的交错表现出来。在这个宇宙生成图式中，看不到造物主及其全能的作用。它所体现的主要是人们对于自然神的崇拜。

① 《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

② 《朱子语类》卷六十六。

从《周易》的卦爻辞看，也主要反映了事在人为的无神论思想。可见在《周易》这一宗教领域内，蕴含了唯物论、无神论世界观的萌芽。

**第二，关于世界的存在方式的思考。**八卦所指代的八种自然物是阴阳两两相对而存在的，由其重叠而派生的其它五十六卦也是如此。这是一种有意识的安排。之所以如此安排，就在于体现阴阳间的对立统一。在《周易》看来，世界存在于不断变化之中；这种变化是一种有规律的简单循环，变化的动力在于阴阳的相互对立、渗透和交感。故尔人事之吉、凶遭遇，可以通过卜筮作趋吉避凶之应变。譬如“乾”（☰）九三说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”其意思是说：终日小心警惕，虽处于危境，也可无事。又如“决”（☵）九三说：“壮于頄，有凶。君子决决，独行遇雨，若濡有愠，无咎。”其意思是说，某人怒形于色，便会因失去理智而遭致不测，如果其人独行，遇雨浇淋，怒气消除，便不会有事了。总之，从《周易》的卦象和卦爻辞来看，毫无疑问地蕴含着矛盾对立，交感相斥，变化发展等辩证法的诸多因素。

**第三，关于人与自然的关系的思考。**《周易》的卦爻辞，除了一部分取自历史掌故和人事经验外，还有一部分则是取自然现象，用自然现象的变化过程况喻人们行事遭际的变化。这类卦爻辞包含了天道（亦即自然）和人事存在着同一性的哲理。如前举之“乾”卦，便是用龙星的变化来况喻人事的，其它如“履”（☵）卦亦是用白虎星象的位置来况喻人们处境的吉凶。再如“大过”（☱）之九二说：“枯杨生稊，老夫得其女妻。无不利。”之九五说：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎、无誉。”其意是以枯木逢春况喻老龄婚姻的美好和合符自然规律。

以上都说明，《周易》之卦象和卦辞包含了尔后传统文化中各种世界观的胚胎和萌芽。惟其是胚胎和萌芽，故它既无理论的论

述,也无范畴的概括,但它们对中国传统文化的影响则是不容低估的。如由奇(—)偶(--)之数抽象而成的阴阳符号,就是世界上最早的矛盾范畴的原型。甚至可以说,中国文化中的各种观念、各个领域,包括自然科学的,人文科学的,宗教迷信的等等,都含有《周易》的遗传因子。一水奔流,泥沙俱下;见仁见智,各取一端。于是才有今天呈现在我们面前的蔚为大观的中国文化。

### 三、儒家《易》学与道家《易》学

纵观中国不同时期的学术思潮,人们常简称先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学。就其内蕴而言,莫不贯穿《周易》精神。这就是中国的易文化传统。每一个民族都有自己的文化传统。中华民族的易文化传统是在一系列的否定中积累下来的肯定。这种肯定无疑地是在一定的价值原则基础上筛选而成的,是先民们所选择的最适应这个处于特定的生存空间的民族生存和发展的东西。反过来,这种传统一经形成,又对这个民族的语言文字发展、认知方式、价值观念、风俗习惯、宗教信仰、审美情趣、道德规范、处世哲学、人格理想等诸方面起重大的作用。在一定条件下,这种作用是决定性的。当然,传统作为一种意识形态系统,在它成为肯定的同时,即已包含着自我否定的因素。中国的易文化传统主要是在两种否定中发展的。

其一是儒家《易》学,以其特色,或可称为“人文易”。儒家《易》学肇端于孔子。孔子对中华传统文化的形成和发展的建树,在于首创私学、整理古文献、授徒传授“六经”,为普及文化、奠定民族文化心理素质,起了凿泉引流的作用。其中一个重要的贡献,是以儒学的基本精神弘扬了《易》道。史载孔子见到或者说重视《易》已是晚



年了。他不无遗憾地说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”<sup>①</sup>这说明《周易》在他心目中的地位。不然，他不会到了晚年钻研《易》理，以至“韦编三绝”。孔子直接应用《易》的资料不多。《论语·子路》有一则记载说：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或承之羞。’子曰‘不占而已矣。’”

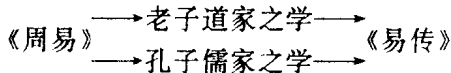
孔子是引用“恒”(䷟)卦九三爻辞表示对“南人”俗谚的称赞，同时也表明了他于《易》主张义理而不主张占筮的态度，从而标举了儒家主张义理《易》学的立场。此外，孔子授徒讲《易》，扩大了文化传统中儒家《易》学的影响。《易传》所载孔子的言论，大抵是作传者根据孔门后学的传述的称引，一方面表明了孔子的《周易》观，另一方面也说明了孔子研究和向弟子们解说《周易》所作的努力。有汉一代，出现了以孟喜和京房为代表的官方(易)学和以费直为代表的民间《易》学，尽管有的溺于象数、纳甲诸占，不尽合于义理，但都可视为儒家《易》学及其厄变。

其二是道家《易》学，以其特点，或可称为“科学易”。道家《易》学的代表人物是老子。老子对民族文化传统的主要贡献是以其思辩的睿智，摒弃天命神学的荒言谬论，将“道”概念从传统的政治伦理局限中拯救出来，改造成为超时空的绝对的精神本体，并进而使有无、本末、难易、刚柔、母子等范畴第一次获得完全的哲学意义，从而使传统的、世俗的宗教伦理哲学，升华为理性的思辩哲学。尤其重要的是，以道家的基本精神弘扬了《易》道。《老子》所构建的以“道”为始点的封闭的循环变动的体系与《周易》之太极、两仪的封闭的循环变动的体系是一致的；其所两两相对地使用范畴的方式也是一致的。纵观《老子》五千言，虽然无一言论《易》，但《老子》之“道”，是《易》道之再现和发展，尤其是对《易》中所包含的自然知识

① 《论语·述而》

的继承、发掘和发展,则是毋庸置疑的。《老子》着重探讨的是天道与人道的合一关系,飘风骤雨与自然变化的关系,万物与阴阳的消长关系以及人自身循道与长寿的关系等等。秦汉以后,由于黄老之学所享受的特殊地位,以至汉代《易》学无不带上老学色彩。东汉末,随着黄老之学的神仙道教化,魏伯阳著《周易参同契》,将《易》之象数引进丹述之中,倡言炼丹服饵可以养生延年以至成仙飞升,又把《易》学引向道教化。道家 and 道教《易》学,对于化学、医药学、气功养生学、数学、天文学、历学、地輿学、矿物学等有关自然科学的产生和发展,起了重要的准备和推动作用。

儒家易家与道家易学的发展程式如下图:



上图表明两个否定之否定过程。道家易学与儒家易学同祖于《周易》,又殊途而同归于《易传》。也就是说,《易传》不能简单地说是儒家易的代表作,它既包括了儒家的周易观,又包容了道家的周易观。两家的思想在不同的传中有所侧重。

《易传》以为,《周易》的主旨有二:其一是“崇德广业”,即是通过《易》来充实自己的德性,扩大自己的业绩。其二是“极深研几”,即是通过《易》的研究,穷极其深奥抽象的哲理,研究其微妙的运动变化的机制。儒家推崇前者,道家主张后者。儒家强调“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物。”<sup>①</sup>即是说,天永远刚健而充满朝气的运行,“君子”要以天为法,奋发有为,自强不息;地则柔顺温静,能包容承纳万物,“君子”亦应象地那样宽仁敦厚,裁成和辅相万物。儒家赋予天地的这种义理属性,与其以“三纲”、“八目”为人格理想和奋斗目标,以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为楷模,以积极有为的态度直面人生,以“忠恕”和“中庸”为立身处世

① 《易·乾·象传》

的原则等理性精神是一致的。道家相反,它则强调“潜龙勿用”、“亢龙有悔”,“君子终日乾乾,夕惕若”。即是说,占得潜龙之象,就不应有所作为;要经常警惕自己,不可懈怠;要守柔、持下,不要登峰造极。这与《老子》之“物壮则老”;“知其荣,守其辱”;“圣人之道,为而不争”;“圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不为始,生而不有,为而不恃,功成而弗居”的思想是一致的。

一个值得注意的现象是:尽管儒家和道家对《易》道的批判继承各执一端,势同冰炭,但对于《易》之“中和”这一精髓,则被当作共同的思想财富而加以弘扬。儒家孔子就极倾心于《易》之中的观念,希望“得中行而与之”<sup>①</sup>。他主张“礼之用,和为贵”<sup>②</sup>,盛赞“中庸”为天下之“至德”<sup>③</sup>,进而提倡“执两用中”的中庸之道。这种思想到战国思孟学派的《中庸》论而发展到极至。无独有偶。道家老子在这方面与儒家存在共识。《老子》说,阴阳“冲气以为和”,“知和曰常,知常曰明”。进而主张“和其光,同其尘”,告诫人们“多言数穷,不如守中”。这种思想至战国庄子的“环中”、“时中”论而发展到极至。这种互补的文化现象,反映了儒、道两家的学术思想互相对立中的相互依存、相互渗透和统一的本质。

所谓“源一流分”,“一致百虑”,实际上是共同源于《易》之“中和”这一文化传统。儒家之中和,主要倾向是强调调和奴隶主阶级之间以及和奴隶之间的阶级矛盾,讲忠恕、仁爱、孝悌等;道家之中和,主要倾向则在于强调人与自然之间的协调一致关系,所谓“人法地、地法天、天法道,道法自然”。由于这种倾向的不同,形成了尔后儒道两家各具特色的儒家和道家《易》文化传统。又正是由于这种不同倾向的互补,才使得《易》道概括了自然和社会的一切现象,臻于完美而不遗。

① 《论语·子路》

② 《论语·学而》

③ 《论语·雍也》

#### 四、对易文化的几点反思

在中国的古老文献中,可以说再没有别一部书可以超过《周易》在民族文化心理中的热度,从先秦典籍可知,此书自问世以后,甚至在形成过程中便已成为当时人们处理日常行事乃至国家大事的精神支柱,连儒家创始人孔丘见到它都十分赞叹,爱不释手。战国后期,《易传》问世,经过《易传》的探赜发隐,《周易》在中国文化史上取得了铁定的地位,居然避过了秦火而被汉儒推崇为“六经”之首。回顾中国不同时期的学术思潮。人们常简称为先秦子学,两汉经学,魏晋玄学,隋唐佛学,宋明理学,清代朴学,然其内蕴,莫不贯穿《周易》精神。这就是易文化传统。每一个民族都有自己的文化传统。中华民族的易文化传统是在一系列的否定中积淀下来的肯定。这种肯定无疑地是经过筛选了的,是先民们所选择的最适应这个处于特定生存空间的民族生存和发展的东西。它反过来又决定了这个民族的文化心理素质。惟其如此,它才得以成为传统。

在历史长河中长期积淀而成的易文化,就其外在形式而言,除了传统的语言文字特色以外,还表现为力图摒弃抽象的纯理性推论,而趋向于用形象思维的方式去把握世界,即用典型的共相去揭示事物的一般规律。那些丰富的、隽永的哲理诗和寓言,都是这种文化特色的明证。就其内涵而言,其趋向可撮要为四点。

第一,天人合一的天人关系论。《周易》八卦的出现,标志着先民们已经自发地开始了思考周围世界的问题。《周易》的出现,则反映了人们力图窥测天道奥秘以图避害获利,趋吉远凶的功利主义心态,这种心态把人作为认识的出发点,把天作为认识的对象,于是天人关系问题开始成为中国传统哲学的一个基本问题。由于对天的属性的认识不同,形成了思想文化史上不同的认识路线,“究天人之际,通古今之变”,被看作最高的学术境界,所谓“学不际天

人,不足以谓之学”。<sup>①</sup>达到这境界的,便是“圣人”。在“圣人”看来,天是真善美的绝对统一;人是天地中之最为贵者。一方面人是效法天地自然的;另一方面天之视听又以民为本,天人之际原来是合一的,因此,人只要顺天合道就可以有所作为。其在《易传》,叫作“天行健,君子以自强不息”,这里既包含了认定主观和客观存在同一性的思想,又包含了以民为本和遵循客观规律的思想。这种文化精神,孕育了中华民族对认识和掌握自然规律的坚强信念和艰苦卓绝的进取精神,在今天仍然是应该发扬光大的。

第二,以一驭多的系统方法论,易文化把宇宙万物看作一个平衡、协调的系统,认为这个系统依存于阴阳两仪而派生于道(太极)。因此,把握了道这个纲,就可以把握这个系统的诸目,在它看来,自然和社会的一切现象,如同卦序和爻位一样都是井然有序的,表现了一种神秘的必然性。这种从整体着眼的系统的思想,重视因果联系的思想,尽管根源于直观的形象,却与今天的系统科学不无相似之处。但由于“一生二”这个前提的错误而导致了理论上个别高于一般的绝对主义倾向,从而在民族文化心理上产生了两大消极影响。其一是沉重的命定论包袱减弱了人们追求理想和个性自由的热情;其二,是这种绝对主义符合了统治阶级建立那种宝塔式的统治机构的政治需要。无论是先秦儒家的“等级名分”论,墨家的“尚同论”,道家的“贵一”论,法家的“绝对君权”论,或者是秦汉以来的“三纲”论,“宗寡贵一”论,“道统”论和“理一分殊”论,都对于延缓奴隶制特别是封建专制主义统治,负有重要的历史责任。

第三,阴阳交感的循环变化论。尚变是易文化的重要特色。倚于阴阳交感而生变化的观念发展成为许多科学家、思想家解释自然现象和社会现象的基础理论。中国人早就懂得了阴阳相生相克贯穿于一切时空之中。这种文化蕴育了中华民族的不安于现状的

① 《邵雍:《皇极经世·观物外篇》)

穷通变达心理,但这种求变的心理又是有保留的。即只求达中而不敢越位,希望改良而反对革命。这与易道的封闭的,循环的思维路数是分不开的,而这种不极则不反的极高明而道中庸的处世哲学,恰恰助长了我们民族性格中忍让和堕性的一面。

第四,重道轻艺的文化价值观。易文化的人本主义特质,又规定了古代思想家们重道而轻艺的价值取向。《周易》的功利主义经过《易传》的升华而被赋予浓厚的伦理色彩。《易传》说:“《易》其至矣乎!夫《易》,圣人所以崇德广业也。”<sup>①</sup>又说:“昔者圣人之作《易》也。将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义;兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”<sup>②</sup>这种疏解反映了儒家鲜明的学派性,其影响是不容低估的。儒家及其后学不遗余力地隆礼倡乐,制定纲常名教,用所谓“天理”去抑制“人欲”,目的在于诱导人们追求一种脱离实际的理想人格,认为这就是所谓“内圣外王”之道。本来,以中华民族的勤劳和智慧,创造了优秀的科学和技术,但在“正统”的眼里,却被视为“奇技淫巧”而难以抬头。民族的智慧之光被笼罩在严实的伦理道德的浓雾之中而不能为自己启明。直到明末,自然科学哲学的创立者、启蒙主义思想家方以智才正确地提出了“道寓于艺”的道艺观。他指出:“《易》冒天地,为性命之宗,而托诸蓍策,以艺传世。儒者讳卜筮而专言理,《易》反小矣。”<sup>③</sup>他批评儒家、理学尚虚而废实,重道而斥艺,是对《易》文化传统的歪曲,提出了“欲挽虚窃,必重实学”<sup>④</sup>的呼吁,但是一炭之光,并不能引起民族心灵的深沉反思。

当我们试图揭开中国传统文化的谜底的时候,我们发现,诞生在这块古老的黄色土地上的《易》文化传统,如同不息的奔流,曲折

① 《(系辞)上》

② 《(说卦传)》

③ 《(东西均·象数)》

④ 《同上,《道艺》》

地行进在青山峡谷之中。它以其丰甜的乳汁，孕育了而且继续孕育着一个从来也没有被征服的坚强而伟大的民族。同时也以其忠实的笔触，记下了这个民族的智慧发展的履印。它在哲学、史学、文学、美学、数学、天文学、中医学和养生学等方面结出的硕果，则展示了它自身无与伦比的价值和无限的生机，广阔的前途。使得任何主观上想遮断它、取代它、使它殒逝的企图，都成为幻想。正如不能把中国的邻国都变成海洋一样，也不能改变历史铸成的民族信仰。重要的是正本清源，对这个现实的传统进行历史的辩证的分析，扬弃那些已丧失存在合理性的东西，发扬那些仍为人世所珍视的、有着存在合理性的东西，冲破那些落后的、伦理道德观念的羁绊，这对于振奋民族精神，创造崭新文化，都有着重要的现实意义。

## 第二章 老子、道家、道教与易文化传统

在中国文化史上,道家之学对于奠定中华民族的文化心理素质,形成和发展具有民族特色的易文化传统,起过十分重要的作用。因此,必须对老子、道家——道教与中华易文化传统的关系,作一点认真的剖析。

### 一、“道”辨

#### (一) “道”与老子、道家

道之称先于老子,一般字书以为,道从辵、首,其义为所行之道,所谓“一达之谓道”。《释名·释道》说:“一达曰道路。道,蹈也;路,露也,言人所践踏而露见也。”可见“道”的本然意义是指人行的道路。《周易》之“履道坦坦”、“复自道”、“反复其道”<sup>①</sup>等“道”字,都是指道路。春秋时期出现的天、地、人之道,原本也是指天地运行之轨道以及人事的某种行为规范。清人王夫之说:“道者,物所众著而共由者也”。<sup>②</sup>正由于“道”具有显露的条理性和共由性,是由此达彼之津梁,所以在其发展过程中,除了本身具有的名词属性外,还被赋予了动词属性,如疏道、道引、言说等。道概念最初被上升为政治伦理方面的范畴而得到发展。《论语》中孔子言“道”,三十余见,多是在这个意义使用的。

道概念上升为哲学范畴,肇始于老子,老子所生活的年代,当在春秋末期,与孔子约略同时。春秋末期,是我国古代的“一大变革

---

① 《周易》:《履·九二》,《小畜·初九》,《复》。

② 《周易外传·系辞上》。



之会”(王夫之语)。在这种社会变革面前,以孔子为代表的儒者,出于强烈的忧患意识,积极寻求从政的机会。他希望通过正名来整顿社会秩序,进而采取某些改良措施,以实现变齐、变鲁以至于道的政治理想。为了实现这种抱负,他创立了以干政为目的的儒家学术团体,提出了“克己复礼”以“归仁”的政治路线,而且表示了道不行,将“乘桴浮于海”<sup>①</sup>的政治决心。另一批直接受到冲击的奴隶主贵族知识分子,慑于变革大潮的威势,采取了消极退让以及观其复的路线和策略。在他们看来,天地之寒暑变易、阴阳更迭,人生寿夭祸福等遭际的不同,社会治乱、兴衰、分合的变化,都是自然之常道,不是人力所能阻遏的,莫如无为以顺自然之化。这种人在《论语》中屡有记载,如楚狂接舆、桀溺、晨门、荷蓑丈人、长沮等人即是。孔子称他们为“隐居以求其志,行义以达其道”<sup>②</sup>的“隐者”;他们则讥笑孔子是:“知其不可而为之者”<sup>③</sup>,是“硁硁乎莫己知”的“鄙”人。他们的代表人物是老子。司马迁《史记》说老子是楚国苦县人,姓李名耳字聃,曾为周守藏室之史。史迁所记老子及其学术,有两点值得注意。其一是记孔子问礼于老子时,老子说:

“君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身。吾所以告子,若是而已。”<sup>④</sup>

其二是司马迁对老子的断语:

“老子修道德,其学以自隐无名为务。……盖老子百有六十岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。”“李耳无为自化,清静自正。”<sup>⑤</sup>

史迁所记述,均可以在《老子》中找到根据。如:

① 《论语·公冶长》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·宪问》。

④、⑤ 《史记·老子韩非列传》。

“夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵，是以圣人被褐而怀玉。”

“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退天之道。”“是以圣人去甚、去奢、去泰。”

“大音希声，大象无形，道隐无名。”

“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人退其身而身先，外其身而身存。”

这种印证，从另一种角度说明，世之所谓老子，当是孔子向其问过礼的周守藏史老聃，《老子》书的原著者。

老子并没有自觉地创立道家。其在先秦，道之名较之于儒、墨，外延过于宽泛。道固是道，儒亦有道。儒以“六艺”教民。孔子创立儒学，改“六艺”为“六经”，成为儒学之法定教本。老子不然，他没有组织起一个学术团体，也不像儒家那样，由孔而思孟而荀，表现出鲜明的承传系统。司马迁说：庄子学术之要本，“归于老子之言”，以“明老子之术”。但由老而庄，学脉不明。倒是不少学者怀疑庄子是师承儒家后学。<sup>①</sup>《庄子·天下》曾把关尹、老子并列，称其为“古之博大真人”，但认为他们并未使“道”“至于极”。该文认为，只有庄子之学才体现了天道，真正达到了天人境界。事实上，庄子之学诚如清人洪亮吉所言，汉末以前并未得到昌扬<sup>②</sup>，在时人眼里是受到贬抑的。

<sup>①</sup> 唐韩愈《送王秀才序》云：“子夏之学，其后有田子方，子方之后，流而为庄周，故周之书喜称子方之为人。”（《韩文公集》卷四）清章学诚亦云：“荀、庄皆出于夏门人。”（《文史通义·经解上》）清姚鼐亦持相同看法。章太炎则指出：庄子出于颜氏之儒。郭沫若赞同此说，并作了论证，指出：“庄子是从颜氏之儒出来的，但他和墨子‘学儒者之业，受孔子之术，而卒于‘背周道而用夏政’一样（《淮南要略》），也成立了一个宗派。”（《十批判书》第194页）。

<sup>②</sup> “自汉兴，黄老之学盛行，文、景因之以致治。至汉末，祖尚玄虚，于是始复黄老而为老庄。陈寿《魏志·王桀传》末言，嵇康好言老庄，老庄并称，实始于此……西汉以前……无有言及庄子者。注《庄子》者，实自晋汉即清河崔谡始，而向秀、司马彪、郭象、李颐等继之。”（《晓读书斋读书录》，引自《东塾读书记》）。

道家被当作一个学派，先见于《史记·太史公论六家要旨》：

“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物，其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。与时迁移，应物变化。立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。”

观乎司马氏之言，所谓道家，乃是在“因阴阳”、“采儒墨”、“撮名法”之优点的基础上而形成的学派，大抵是战国后期的黄老道家学派。嗣后，班固亦在《汉书·艺文志》中沿用道家之名。他说：

“道家者流，盖出于史官，历记成败、存亡、祸福、古今之道。然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。……及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚，可以为治。”

依班氏之言，道家当出现于“放者”庄子之先，其实应指老子和稷下道家一派。综合二氏之言，所谓“道家”，原是指战国齐楚学者所结成的与儒墨等派别相抗衡的学术派别。而老子，则是道家之学的奠基人。

## （二）老子道学的本质特征

突破道概念的本来含义及其所受的政治和伦理等方面的局限性，将其上升为哲学范畴，从而奠定道家之学的理论基石，是老子对中国思想文化史的巨大理论贡献。作为哲学范畴的道，被老子赋予了一些什么样的本质特征呢？

第一，它是万有世界的本原和根据，因而无所不在，具有最高的普遍性。《老子》说：“有物混成，先天地生，……可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”。又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“天下万物生于有，有生于无。”“道”在这里实际上被当作了宇宙所以生成和存在的始基。

第二，它是一种恍惚窈冥，包罗万象、有精有信的不可言状物，具有不可感知的虚无性。《老子》说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚

真,其中有信。”又说:“视之而弗见,名之曰微;听之而弗闻,名之曰希;扞之而弗得,名之曰夷。……其上不<sub>一</sub>,其下不昧。绳绳不可名。复归于无物,是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。”这种不可以感知的道,只能是一种虚无的本体。

第三,它柔弱持下,是万物之渊藪,具有极大的兼容性。《老子》说:“道者,万物之注也。”“道冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗。”又说:“天下莫柔弱于水。而攻坚强者莫之能胜。”这都是从道的功能而言。在老子看来,事物作为过程,总是无——有——无;弱——强——衰;婴——壮——老。道之贵柔处下,便有充分的发展前途,此即所谓“弱者道之用”。

第四,它孤立于万物之上,寂寥不改,往反周行,具有永恒的循环性。《老子》说:“寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。”又说:“大曰逝,逝曰远,远曰反。”“孰知其极?其无正也。正复为奇,善复为妖。”这是就道的存在方式言。老子认为,道是独立于天地万物之外、之上的绝对不变的本体,同时它又是悄无声息地不停运动以表现它的存在的,此即所谓“反者道之动”。

第五,它以自然为法式,具有人莫之宰的自然性。《老子》说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”又说:“道恒无为而无不为。”正因为道为天地之母,故人应以天地为法式;而天地则以道为法式;道的法则就是自然。所谓自然,就是无任何外在因素的自己而然。譬如“飘风不终朝,暴雨不终日”,那完全是天地自己如此,谁也不能主宰它,这便是自然之道。

由此可知,老子之道,实际上是一种超绝时空的、超绝言象的、派生和主宰天地万物的精神本体。它通过“周行”体现其运动轨迹,通过“阴柔”体现其作用功能,以“自然无为”产生和成就万物,从而成为人类必须遵循的表法。

## 二、老子道论的发展与演变

老子道学的发展,大体可分先秦时期、两汉南北朝时期和唐宋以后等三个大的历史时期。

### (一) 老——庄——黄老,先秦道学的否定之否定

汉所谓道家之学,在先秦实为道学。《汉书》言先秦道家之学起于伊尹,并谓《老子》前道家书有三十余种。这种说法,大概是推类而言。就其对道的全面论述,莫过于《老子》、《庄子》、《黄老帛书》(姑且不论作者),反映了老子道学在先秦的否定之否定发展过程。

从上述老子对道的若干规定性看,老子是倾心于自然无为的天道的。在他看来,天道与当时的所谓人道反差太大。“天之道,其犹张弓与?”“功成身退天之道”;“天之道,损有余而补不足”。而当时的“人道则不然,损不足以奉有余”,这才提出了“外其身而身存”的问题。诚如司马迁所指出的,老子的修道德,在于隐出世间,涤除物欲,“无为自化,清静自正”,长生养寿,以观天地之复。关于这一点,除了《老子》书中不少论述可证以外,马王堆汉墓出土的帛书也可以参证。汉墓主人把《老子》与《周易》、《导引图卷》、《五十二病方》以及其它养生之书合葬一起,决非偶然。它表明了秦汉时人的《老子》观。其次,《老子》中许多概念、术语。譬如“玄牝”、“谷神”、“致虚极,守静极”、“塞其兑,闭其门”……等等,如果不从气功经络、穴位和养生学方面去训释,是断难得其要领的。

诚然,《老子》书中多载有用兵为政之论,但那不过是养生之道的延伸。即是说,善养吾身,其术亦可以用兵和为政。正如《老子》所说,由“修之身”——“修之家”——“修之乡”——“修之邦”而“修之天下”。如果说,孔孟的路数是由“修齐”而致“治平”的话,老子之道则是立足于养生而致无为之治。儒学修养人的品性,道学则修养人的精神,二者实属异尚而回归。

老子一方面提倡顺天循道以致“长生久视”，同时也没有忽视人的长生久视的生态环境。它设计出了一幅“小国寡民”、舟车兵器无所用、而“使人复结绳而用之”的甘食美服、安居乐俗的、自我封闭的自给自足的自然经济社会图景。同时还提出一套无为而治的政治纲领。譬如：“不尚贤，不贵难得之货”、“以道佐人主，不以兵强天下”、“虚其心，实其腹，常使民无知无欲”等都是它的具体内容。它所立足的现实是人民饥贫、轻死而难治。老子认为，这是“上之有为”造成的。所谓“天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”因而主张“无为”、“好静”、“无欲”、“无事”。可见“无为而治”论正是通过自身的精神修炼而体认道并进而总结治理国家的经验教训而提出的。反映了老子对奴隶制统治及其崩溃原因的深刻反思。

老子而后，述道、体道之家，诸如文子<sup>①</sup>、杨朱、关尹、宋钘、尹文、列子、庄子以及以彭蒙、田骈、慎到、环渊、接子、季真、《管子》（四篇）<sup>②</sup>等为代表的“稷下道家”学派，代如星灿，俨然一股超迈儒墨显学的时代思潮。他们从不同的方面继承和发展了老子道学。然从其所构建的体系看，最为后世公认的一代宗师是庄子。如果说稷下道家之学主要是从“治道”方面发展了老子道学的话，庄子则抓住了老子的天道自然无为论，并将其发展到极至，成为战国中期道学发展的重要否定环节。

《史记》言庄子“善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨”，“其言洸洋自恣以适己”，“其学无所不窥。然其要本，归于老子之言。”<sup>③</sup>这里已经透露了庄学与老学的联系与区别。庄学对老学的继承和发

① 文子姓文，名与国籍俱佚，楚平王时人，老子后学。今存《文子》十二篇，据李定生、徐慧君考定为先秦古籍。其书论道，多以老子道为归依。

② 《管子》四篇为《心术》（上、下）、《白心》、《内业》。据吴光考定，四篇源于老学，而又改造了老学，属早期道家著作，可能是田骈、慎到一派的作品。详参吴光《黄老之学通论》。

③ 《老子韩非列传》。

展,是通过杨朱这一中间环节的。史载“杨生贵己”<sup>①</sup>;又说:“全性葆真,不以物累形,杨子之所立也。”<sup>②</sup>庄子正是沿着杨朱的路数由贵己养生而走向达生、外生死,追求绝对的精神自由的。庄子寄性命于“游刃”,苟全于“材与不材之间”,宁愿“曳尾于涂中”<sup>③</sup>,毋宁说是杨朱道学的翻版。但庄子并不满足于此。在他看来,人“一受其成形,不亡以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功;茶然疲役而不知其所归,可不哀耶?人谓不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓之大之哀乎?”<sup>④</sup>因此,他进而追求精神的永恒,亦即与造物者“逍遥游”于“无何有”之乡,以实现“与天(道)为一”。这种绝对自由的追求,也就是让人性复归于自然。如果说老子主张无为而治,静以观复的话,庄子则根本否定治,主张纯任自然。他说:

“绝圣弃智,大盗乃止;擿玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;剖斗折衡,而民不爭。殫残天下之圣法,而民始可与议论。”<sup>⑤</sup>

“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性得矣。”<sup>⑥</sup>

这里将老子“不尚贤,不贵难得之货”的主张推向了“殫残天下之圣法”的极至,进而将老子“小国寡民”的社会理想推回到了原始社会,从而以天道取代人道,实现天人合一。老子作为客观的精神本体的道,也被庄子通过“心斋”、“坐忘”之术移置进了人的本心。庄

① 《吕氏春秋·不仁》。

② 《淮南子·汜论训》。

③ 事见《庄子》:《养生主》、《山木》、《秋水》诸篇。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《庄子·法法》。

⑥ 《庄子·马蹄》。

子认为道并不神秘,它存在于大小精粗各类事物之中,只要“徇耳目之欲而外于心知,”便可以“朝彻”而“见独(道)”,“同于大道”,实现道、心(客体和主体)的绝对同一。一旦实现了这种同一,人就可以超迈于天地万物之上、之外,“物物而不物于物”,进而命天地之化,即创造万物、主宰万物的变化。老子“道”就这样被庄子利用把主观精神无限膨胀为神化了的绝对的手法而变成了抽象的主体精神。这是对老子道学的否定,是处于完全绝望境地的没落贵族的一种返祖的心理追求。

继庄子而后,以稷下道家为先声,形成了黄老学派。战国后期。随着统一趋势的形成,百家之学出现了趋同的态势。阴阳、儒、墨、名、法、道、兵、农、医诸家相互渗透、采擷,使得有的学派得到了新发展,是对庄学的否定。王充说:

“贤之纯者,黄老是也。黄者,黄帝也;老者,老子也。黄老之操,身中恬淡,其治无为,正身共己而阴阳之和,无心于为而物自化,无意于生而物自成。”<sup>①</sup>

所谓黄老之学,正是托名黄帝的治国之术与老子的卫生之道相结合的学说。其学以《黄帝帛书》和《老子》为经典,以“恬淡、无为”为纲领,以“长治、久生”为目的。就治身与治国的关系言,固然都要遵循阴阳燮和的原则,但治身的目的仍然要落实到治国方面来。司马谈说:

“凡人之所生者精也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神〔形〕。而口:‘我有以治天下’,何由哉?”<sup>②</sup>

这与庄子追求人的自然性的复归与精神不死的理想可说是迥然异趣。亦可以说黄老之学的显著特色是将庄子的出世主义改造为入

① 《论衡·自然》。

② 《史记·太史公自序》。



世主义。无怪乎班固说黄老之学所提出的“清虚自守”、“卑弱自持”之要本是“君子南面之术”。<sup>①</sup>

黄老之道，固然也被当作万有世界的本原，但对道范畴却赋予了新的含义。如《黄老帛书》说：

“恒无之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦，神微周盈，精静不熙（熙）。古（故）未有以，万物莫以。古（故）无有刑（形），大迥无名。天弗能复（覆），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（歧）饶（挠）。鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走，万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名，人皆用之，莫见其刑（形）。”<sup>②</sup>

这里显然有两重含义：其一是视“道”为“湿湿梦梦”的混沌之气，它无形无名。故说它混同太虚。《十六经·观》说：“寺（待）地气之发也，乃梦（萌）者梦（萌）而兹（孳）者兹（孳），天因而成之。弗因则不成，〔弗〕养则不生。”这与《荀子》“天地合而万物生”近义。王充认为，“黄老之义”，道在自然无为。他说：“谓天地自然无为者何？气也。恬淡无欲、无为、无事者也。老得以寿矣。老聃之于天，使天无此气，老聃安所禀受此气？”<sup>③</sup>此气亦即此道。可以说，黄老之道是对老庄之道的批判性发展。其二是视道为天地自然的普遍规律。天地间的飞、潜、动、植，以至人类，都因道而显示其特性和功能。人们都遵循和利用它，却又不能名其形状。这样，就把道的本质及其内在联系不自觉地结合起来了。

由于黄老之学本身对先秦诸家之长的吸取，又由于汉初“休养生息”的总路线的需要，使其在西汉前期享遇到空前好的命运，显示出非凡的生命力。

① 《汉书·艺文志·诸子略》。

② 《经法·道原》。

③ 《论衡·自然》。

## （二）老子的神化与老学向道教的流变

有汉一代，黄老之学一直实际上受到人们崇奉。诚如韩愈《原道》所言：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉。”这种气候，为道学的发展提供了良好的环境。秦汉以来的黄老道学，作为对庄学的否定，其主要倾向在于佐人君南面主世。后来，随着武帝的封禅，神学目的论的创立，谶纬迷信的风行，黄老道学的重心也转化为延生养性的炼养术，被披上了宗教的色彩。与之相应，老子的殊遇也越来越高。汉代为《老子》作注的就有十余家，一些著名的经学家如郑玄、马融等也参与注《老》，还有些学者，兼修儒道，广授门生，为了与儒学相抗衡，在道学中渗透神仙怪异之说，陶铸社会心理。一时间，士子都人，研习道学，成为时尚，其盛况堪与经学比美。作为道学开山祖师的老子也逐渐被神化为通天教主。西汉前期，老子还不过是一个活了二百来岁的“修道而养寿”的“隐君子”，嗣后桓谭引杜房言“老子用恬淡养性，致寿数百岁”，<sup>①</sup>后来王充以“老子之道或可以度世”<sup>②</sup>而称“老子、文子、似天地者也”。<sup>③</sup>边韶更把老子描绘成“离合乎混沌之气，与三光为终始”的“蝉蜕度世”的“道”的化身，<sup>④</sup>世俗的老子因一层层面纱的包裹而神秘起来。《列仙传》干脆把老子列为神仙，桓帝时老子开始受到王公大臣的顶礼祭祀。自是，不仅民间广建老子祠，宫中亦“立黄老浮屠之祠”。<sup>⑤</sup>于是“老君”、“太上老君”的尊称出现了。一个有趣的历史现象是，在官方统治阶级崇奉老子的同时，一些民间的反官方统治的组织也揭橥老子的大旗，以道名教，创立了“太平道”、“五斗米道”等宗教团体，这便是中国历史上的原始的早期道教。他们“主以老子五千文”为道教经典，令广大教民课诵，将老子奉为道教始祖。晋时葛洪更将老

① 《新论·法敝》。

② 《论衡·道虚》。

③ 《论衡·自然》。

④ 《前后汉文》卷六二《老子铭》。

⑤ 《后汉书·襄楷传》。

子描绘成“身长九尺、黄色、鸟喙、隆鼻，秀眉长九寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦”<sup>①</sup>的神人，还为老子编造了一纸神仙履历。说老子“伏羲时为郁离子，神农时为九灵老子，祝融时为广寿子，黄帝时为广成子，颛顼时为赤精子。帝喾时为禄图子，尧时为务成子，舜时为尹寿子，夏禹时为真行子，殷汤时则为锡则子，文王时为文邑先生”，<sup>②</sup>于是老子便成了中华民族长生不死的“国魂”。

崇拜与迷信使人被偶像化，而人的功利目标——这里存在鲜明的阶级分野——又把偶像创造成神。又一个有趣的历史现象是，在汉代的造神运动中，孔、孟等儒家代表人物，始终未能登上神仙宝座，而老子、庄子、关尹子、列子、文子等道家代表人物却联翩位列仙阶。这是有其深刻原因的。在汉人眼中，“儒者博而寡要，劳而少功”，“迂阔不周世用”。道家则相反。它“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多”。这反映了一个理论与实际的关系问题。汉初与民休息的政治路线，使黄老自然无为，虚静去欲，守柔持下的思想路线得以广泛贯彻。这种学说既是统治阶级的精神支柱，又是农民阶级均平、宽松的社会理想的部分反映。哲学的命运立足于它所满足的时代的需要程度。毋宁说老学之流变为道教，老子之成为通天教主，是汉代那种特殊历史条件的产物。这种条件包括了佛教传入以后对民族文化中的宗教信仰因素的刺激性。

早期民间道教鲜明的世俗性、实用性和民族性，使其得以在民间迅速流播，从而成为威胁官方统治阶级的一支危险的政治势力，迫使统治阶级进行整顿、分化、改造和利用。从东晋开始，民间道教逐渐向神仙道教演变，不仅教旨发生了质的变化，教理、教规和科仪也日益规范和繁琐，作为教主的老子也被统治阶级赋予了愈来愈高的廉价的虚荣。最典型的是唐太宗追认老子为先祖。谓“朕之

① 《抱朴子内篇·杂应》。

② 《神仙传·老子传》。

本系起自柱下”，须使“尊祖之风贻诸万叶”<sup>①</sup>开创了追封老子爵位的先例。如唐高宗曾亲至 州祭拜老君庙，追封老子为“太上玄元皇帝”，每年举行醮祭，置崇玄学，令诸生诵老、庄、列、文诸经，而且追尊玄元皇帝为“大圣祖玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇帝”；其它诸弟子皆有封号。及于宋代，宋太宗召见华山道士陈抟并赐号“希夷先生”。宋真宗虚构自己的始祖赵元朗为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，加封老子为“太上老君混元上德皇帝”。宋徽宗自称“神霄帝君”下凡，册封自己为“教主道君皇帝”。尊道、尊老之风，可谓盛极一时，无以复加，余风流韵，迄于明清而不绝。而众流百家，官民人等，注老颂老之书，层出不穷，使道教理论大为发展，著名的道士和道教学者相继名世，这对于弘扬道家 and 道教文化的功能，加强道学在中国文化史上的地位和作用，无疑地有着重要意义。

### 三、道家、道教与《易》文化传统

中国的文化传统，是以《周易》为环中的《易》文化传统。<sup>②</sup> 老子、道家与道教文化，对于中国《易》文化传统的形成和发展产生过不可磨灭的影响和作用。

#### （一）《老子》道——《易》道的继承和阐发

《老子》与《周易》是有密切的联系。纵观《老子》五千言，无一言直言《周易》，但其内容却与《易》道一脉传承。质言之，《老子》道本于《易》道，是《易》道的继承和发展。

首先，《易》道尚变。《易》是以阴阳为基础构建自己的体系的。《易》的阴阳范畴是用象（爻画）即“—”、“--”表示的。所以《庄子·天下》说：“易以道阴阳”。《易》之变化，就是“--”、“—”符号的

① 《唐太宗诏令集》卷 113《道士女冠在僧尼之上诏》。

② 详证参本书第一章《中国的易文化传统》。

此  
文  
中  
“  
—  
”  
“  
--  
”  
符  
号  
的  
变  
化

次序、位置的变化。“易”字取象于日月，日为阳，月为阴，日往月来，代明错行而化生万物。细检《老子》，其理论亦是立足于阴阳变化的。《老子》指出：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”由于阴阳代错，使得“飘风不终朝，骤雨不终日”，以至天地、人物都不能恒久不变。《易·复》卦说：“反复其道，七日来复”。意谓《易》之变化，有其固有的轨迹和周期，其道为反复循环。《老子》亦如是。它认为道是“周行而不殆”的。所以说：“万物并作，吾以观其复”；“大曰逝，逝曰远，远曰反”；“反者道之动”。道的这种“周行”规律，正是《易》道的确解。

其次，《易》尚中和。本经“中”字凡十二见，多用指中行之道。（后来《易传》对这一思想作了充分发挥，论及中和之义达五十余次。）《老子》亦以中和为天下之常道。它说：阴阳“冲气以为和”。“和曰常，知和曰明”。因而主张“和其光，同其尘”，告诫人们“多闻数穷，不如守中”。

第三，《易》道贵柔。《易》以为，事物都是由潜而显，由弱而强，由卑而亢，物极则反，因而抑骄扬谦。《老子》在这一方面继承和发挥得尤其充分。它反复指出“物壮则老”，“强梁者不得其死”，认为“柔弱胜刚强”。因此它非常强调“专气致柔”，“守柔曰强”。

笔者认为，《周易》所奠定的认知方式的民族特色有三：一、封闭的循环变动性；二、崇尚绝对的相对性；三、寓理于象的形象性。这些在《老子》中得到了全面的体现。首先，《老子》构建的正是以道为始点和终点的、封闭的循环变动的体系，其轨迹是：

“道”（“朴”、“无”、“一”） $\xrightarrow[\text{“有生于无”}]{\text{“朴散则为器”}}$ “有”（“器”）

$\xrightarrow{\text{“复归于无物”}}$ “道”（“朴”、“无”、“一”）

“静”——“万物并作”——“动”——“吾以观其复”——“静”

其次,在这个以“道”为最高范畴的体系中,一切都是相对的。譬如祸福、善恶、有无、刚柔、生死、有余不足、大邦小邦等一系列自然和社会人事方面的范畴,莫不相对立而存在,同时又莫不“尊道而贵德”。再次,《老子》在阐述“道”的本质和规律时,多是用自然和社会现象作比譬的,惟其如此,它才成为不朽的哲理诗。

(二)道家(教)《易》——儒家《易》偏弊的补救

由秦汉黄老之学发展而成的道家《易》学和道教《易》学,在文化史上起到了救儒之弊,补儒之偏,独标新义的作用。儒家《易》明显的片面性是重儒道而轻伎艺,表现出鲜明的儒家政治伦理色彩。道家和道教《易》则比较倾向于对《易》中所包含的自然知识的继承、发掘和发展。道家和道教《易》学,自汉以来,多有成果问世。尽管其中包含了不少神秘的迷信的成分。但其于自然科学的发展,却从多方面积累了丰富的资料。

由于黄老之学在汉代所享受的特殊地位,汉代易学无论其家数,无不带上老学的色彩。至于严君平的《道德经指归》一类,更是以《易》解《老》,其弟子杨雄赞叹为“观大易之损益兮,览老氏之伏倚;省忧喜之同门兮,察吉凶之同域”。<sup>①</sup> 他的《太玄》同样体现了《易》《老》的结合。东汉末年,随着黄老之学的道教化,魏伯阳著《周易参同契》,将《易》之象数引进丹术之中,倡言炼丹服饵可以养生延寿以至成仙,从而开创了道教《易》学流派。后经唐朝和五代道教学者的继承,至宋发展成以陈抟、周敦颐、邵雍等人为代表的“图书之学”,在中国科技文化史上据有极重要的地位。其学对于化学、医药学、养生学、数学、天文、历法、地舆等有关自然科学的产生和发展起了重要的准备和推动作用。自汉以降,道家和道教学者的说

<sup>①</sup> 《太玄赋》。

《易》之书，多如林立，仅见于《道藏》收录的“易演”、“易注”一类，就达数十卷之多；至于其中渗透《易》理的，则不可枚举。纵观《易》学发展史，从汉晋“河洛”之学、《周易参同契》、《抱朴子》到宋代道士陈抟的“先天图法”、周敦颐的《太极图说》、邵雍的“先天”、“后天”《易》学等等，无不体现出道家（教）在易文化的发展方面的重要贡献。尤其是《周易》中所蕴含的气功养生学、预测学的思想因素，得到了道家 and 道教的长足发展。

易卦包含了人体练习气功的内容，如“艮”卦即是。<sup>①</sup>有关这方面的诸如趋吉避凶、防病益寿、气功导引之方，被道家 and 道教继承挖掘和发展，从而成为道家、道教著名的养生、益寿的气功和道术，在文化史上留下了灿烂的一章。尤其是道教，其中以祛病降魔、益寿延年的方术屡见于各种道书。它们绝大多数都祖述《周易》，特别是与《易》之象数、爻位、阴阳和流行的五行学说相结合，用以说明导引、行气、服食、按摩、居处、房中、养性等诸多方面，用今天人类科学的眼光看，包含了很多合理的内核，大有批判继承的价值。

当然，也应当看到，道家 and 道教在继承和发展易文化传统过程中，也存在将《易》神秘化的错误一面。《易》本为卜筮之书，带有浓厚的迷信色彩。道家向道教流变，由于自身生存和发展的需要，一方面要迎合官方统治者的心理，另一方面又要同佛教相抗衡，于是便牵强易理，结合原始的民间巫术，播生出种种世俗迷信，创造出许多不同等级的神仙，编织出一个庞大的神仙系统，描绘出一个玄妙的蓬莱仙境。譬如《易》言“天”：“自天佑之，吉，无不利。”<sup>②</sup>“天”俨然是至高的人格神。道教也便有各种“天尊”神；《易》卦由八卦重叠而成，道教便有“八卦神”；《易》阳爻读作九，道教便有“九皇”，而且认为《易》之八卦，盖祖乎天真九皇之气”<sup>③</sup>。凡此等等。道教的宗

① 详本书附（一）：《读〈易〉管见》。

② 《周易·大有·上九》。

③ 《三才定位图》。

旨是追求长生不死,羽化登仙,而仙境就在尘世之中,故尔极端重视现世利益。当着一种出世主义被自身所否定而重新返回到入世主义以后,一切科学的萌芽不可避免地要被世俗的迷信所尘封,形成一种文化积淀,浇铸在民族文化的心理之中,形成文化传统中的堕性。这种堕性又决定了道家(教)以全身、葆真、顺性、养亲、尽年以至超脱生死为价值取向。如果说儒家在待人处世方面,立足于仁、义、礼、智、信,倡言“天行健,君子以自强不息”<sup>①</sup>,以积极有为的态度直面人生现实的话,道家(教)则不然。他们视仁义之说为虚伪,主张绝圣去智、自然无为,退守处下,回避矛盾、消极等待,冀望以此苟全性命,以达到所追求的目标。鲁迅先生所鞭挞的“阿Q精神”,正是这种处世哲学的变种。

此外,道家(教)对易文化的继承和创造性发展,还表现在美学、文学、艺术如绘画、音乐、舞蹈诸方面,使之在长期的发展过程中,凝成具有浓郁的民族特色的文化传统。这也是不容忽视的。

纵观中国《易》文化传统中的道家和道教文化,由于其价值取向,规定了它同儒家文化的根本不同,其社会地位和产生的社会效应也不相同。

封建社会前期,由于儒学的真正价值尚未被统治阶级真正认识,虽被倡言独尊而未真正独尊,使得道家之学能够以黄老、玄学和道教的形式驰骋于汉唐。尽管它带有明显的堕性,但前期封建社会的繁荣与道家文化是有内在联系的。自宋以降,封建社会进入后期,儒学得以独尊,加上道家(教)文化(还包括佛教文化)中的堕性的一面被溶铸成一种新儒学——宋明道学,中华民族的式微命运也就可想而知了。这是一个不容置疑的历史事实。

值得注意的是,中国的《易》文化传统本来是以儒家《易》和道家《易》为主流的。从思想根源看,作为最早的说《易》之书的《易

<sup>①</sup> 《易传·系辞上传》。



传》，也本来是孔门后学和稷下黄老学者所著，它贯穿了儒家的政治伦理思想和道家的顺天合道、法自然的理性精神，却被打着孔子的名号售世，成了说《易》的权威著作。在汉人眼中，《易传》俨然与《易》溶为一体。以致道家（教）说《易》，常常经传不分，不自觉地为传所束缚。从阶级根源看，儒家《易》学作为一种官方意识形态，在封建社会后期与孔子的地位同步提高。在清代官方修的《四库全书》“《易》类”中，儒家《易》学被列为正统，而道家（教）《易》则被称为别传。这种偏见可以上溯至宋。所以，道家《易》学只能成为儒家《易》的陪衬而不能改变其重道轻艺的根本倾向。今天，对《易》文化传统进行深切的反思，扬弃儒家和道家（教）《易》学中的糟粕，继承和弘扬其中的精华，改造和建设优秀的民族传统文化传统，已是十分必要的了。

### 第三章 孔子、儒家、儒学与易文化传统

与老子约略同时而稍晚，生活在鲁国的贵族知识分子孔丘由于政治上失意，授徒讲学，实际上开创了儒家学派。在剖析老子、道家、道教与中华易文化传统的关系的同时，还必须对孔子及其所开创的儒家、儒学与中华易文化传统的关系作一番考察。

#### 一、“儒”辨

##### （一）儒与孔子、儒家

儒之称始于孔子。一般字书以为，“儒”字从人之需，含义丰富，通于“愚”、“儒”，有优柔和顺之义。作为名词，儒指一种职业，与以武为行的侠、勇相对应，儒则是以文为行。先秦时期所称的儒，是从古代巫、史、祝、卜等神职人员中分化出来的一种专为奴隶主贵族执掌礼仪的知识分子，也称为“术士”。《周礼》说：“儒以道得民。”<sup>①</sup>又说：“保氏掌谏王恶，而养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”<sup>②</sup>儒的职能就是用道德掌养国子，用礼、乐、射、御、书、数等六艺对其施行教化。孔子出生在比较完好地保存了这种儒文化的鲁国。他作为一个具有奴隶主贵族家世的后裔，从小就受到这种文化的熏陶。及长，他又立志于学，这为他崭露头角，创造儒家团体准备了知识条件。

孔子生活在春秋末期。其时，社会动乱，礼崩乐坏，天下“无道”，出现了严重的奴隶制危机。孔子希望借助儒术加强以血缘关

① 《天官冢宰·大宰》。

② 《地官司徒·保氏》。

系为纽带的宗法制，化乱归治，恢复理想的东周盛世。在他积极问政，受排挤而去职以后，便退而授徒讲学，游说列国，宣教自己的思想观点，形成了以他为核心的民间儒家学派。出于政治目的的需要，孔子将教学科目进行了改造，对于愚钝蒙昧者，教之以礼、乐、御、射、书、教六艺，对于文化基础较高者，则教之以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等六经（有时也称“六艺”）<sup>①</sup>，此即所谓“因材施教。”这是一个质的飞跃。因为“六艺”者，原不过指六种技艺，而“六经”则是指艺上之道。“六艺”主要培养人的职业技能；“六经”则主要培养人的道德情操和文化心理素质。

孔子创立的儒家是一个干政的学术团体。据《论语》记载，孔子不仅多次向弟子们讲述为政之道，他自己也从不放弃从政的机会。他把自己比作韞匱待沽的“美玉”，否认自己是系而不食的“匏瓜”。他游说诸侯，每“至于是邦也，必闻其政”<sup>②</sup>。据《史记·仲尼弟子列传》载，他的学生也多分散在列国从政。孔子、儒家的干政，目的在于推行“复礼归仁”的政治路线。儒家是春秋战国这一特定历史时期率先形成的学派。与之相对立，由于政治立场和学说主张不同，其它学派也在这一时期相继诞生，形成了我国思想文化史上第一个学术争鸣的黄金时代。

## （二）儒学与儒生

儒家所尊奉的孔子学说，秦汉以后又形成了占统治地位的理论体系，即是儒学。研习儒学的读书人称为儒生。汉晋而后，儒生的内涵开始扩大，一般读书的学子都被称作儒生。这与当时经学盛行有关。当时的读书人无不习经。所以王充说：“能说一经者为儒生，博览古今者为通人。……故儒生过俗人，通人胜儒生。”<sup>③</sup>。

① 据《礼记·经解》言，孔子教人之六艺，又称六经。又《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。’老子曰：‘夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！’”

② 《论语·学而》。

③ 《论衡·超奇》。

儒学是一个发展的学术系统。其一般特征是：①以研习、注疏儒家经典、阐发其微言大义为要务。②以所谓“三纲”、“八目”为人格理想和奋斗目标。“三纲”者，即《礼记·大学篇》开宗明义提出的“明明德”、“亲民”和“止于至善”。“八目”者，即“明明德”的主观条件，具体指“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”。儒家以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为圣人，当作楷模崇拜；儒学则是给人们以致圣之术，即道家所谓的“内圣”而后“外王”。因此，凡欲王天下者，必须遵循儒家规定的伦理道德规范，严格修养自己。③以积极有为的态度直面人生，以“忠恕”和“中庸”立身处世为实践儒学的理性原则。相对于道家的无为学说，儒家强调积极有为。孔子便以其“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”；①，甚且“知其不可而为之”②，为弟子们树立了心碑。孔子认为，贯穿儒学的立身原则是“忠恕”之道，处世原则是“中庸”之道。这也不过是儒的优柔本义的具体化。

儒学的核心内容是“礼”。礼起源于原始的巫术礼仪，它是晚期氏族统治体系的规范化和系统化。孔子崇尚周礼。在他看来，“殷因于夏礼”，“周因于殷礼”，而“周监于二代，郁郁乎文哉”③，故周礼是当时最完善的礼制。礼的本质是等级制，即“君君、臣臣、父父、子子”等一整套纲常伦理规范。儒家用以教人的六经，都是对礼的生发。荀子说：“故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也。故学至于《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”④ 此处虽未及《易》，但儒家解《易》，开宗明义地指出：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位

① ②、③《论语》：《述而》、《宪问》、《八佾》。

④ 《荀子·劝学》。

矣。”<sup>①</sup> 所论正是礼的核心位置。所以孔子说：“六艺于治一也。”<sup>②</sup> 此所谓“治”，就是礼治。孟子说：“无礼义则上下乱。”<sup>③</sup> 荀子说：“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也，故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。”<sup>④</sup> 他还说：“使本末始终莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。”<sup>⑤</sup> 正因为如此，所以儒学直可释为礼学。孔子以“礼”作为归仁的手段和标准，认为一日克己复礼，天下就可以归于仁，所以他把维护和恢复周礼作为自己毕生的神圣使命。孔子而后，儒门后学都是在“礼”这块基石上建立各自的大厦的。

## 二、儒学的发展与演变

中国古代儒学的发展大体可以分为三个大的历史时期，即先秦时期，汉晋时期，唐宋元明清时期。

### （一）孔—孟—荀，先秦儒学的否定之否定

春秋末期，孔子授徒讲学，删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，述《易》、《春秋》，是为儒学的创立和形成时期。孔子好学，尤其“好古，敏以求之”，但是“述而不作”<sup>⑥</sup>。他所持教之六经，皆先王之旧典，孔子立以设教，多赋予己意。而儒家之徒所看重的，也正是孔子之义。<sup>⑦</sup> 孔子正是借讲述经义来阐发自己的思想的。可以说，中国文化的注经传统，滥觞于孔子。孔子的思想，保留在《论语》以及先秦其它一些子著之中，其后“邹鲁之士，搢绅先生”竞相传扬，蔚成风气。

① 《易·系辞》上。

② 参《史记·滑稽列传》。

③ 孟子·尽心下。

④ 荀子·大略。

⑤ 《荀子·礼论》。

⑥ 《论语·述而》。

⑦ 参吕思勉《先秦学术概论》下篇，第二章。

孔子儒学,是一个以“六经”为典要,以“仁”为表率,以“中和”为大本,以“礼”为核心,以维护和恢复专制宗法的等级制度为目的的政治伦理哲学体系。其在政治伦理方面,概言之就是敬天、孝祖、忠君、事亲,以实现其变齐、变鲁,使天下归于仁、合于道的政治理想。其在哲学方面,则表现为“与命、与仁”的二元唯心论。即一方面由强调道德修养上的主动进取精神进而跨向“知其不可而为之”的主观唯心论;另一方面却因怀才不遇而陷入客观唯心论的命定论。这种矛盾在他的认识论和方法论里都有特殊的表现。这种儒学形态,是奴隶制行将崩溃时期社会新旧矛盾激烈斗争的产物。

《韩非子·显学》说,孔子死后,儒分为八:有子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孙氏、乐正氏等儒家后学诸流派,出现了一个“儒者一师而异法,中国同礼而教离”(《史记·赵世家》)的局面。儒家后学,其书多不传世。其有所传,又最能体现承传关系的,有战国初期的子思、孟轲,战国后期的荀况(即“孙氏之儒”)。

子思为孔子之孙,孟轲是其再传弟子。思孟儒学是先秦儒学发展的第二个时期。孟子说:“乃所愿,则学孔子也。”<sup>①</sup>“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也。”<sup>②</sup>这是以孔门传人自豪。然而,思孟一派对于孔子儒学并非兼容并蓄,而是有倾向性地进行选择的。尤其要指出的是它还深深接受了道家的思辨哲学精神。思孟儒学对孔子儒学的发展主要表现在对民本主义的论证和强调,从而导致政治伦理方面“民贵君轻论”的提出和对“天视自我民视,天听自我民听”<sup>③</sup>的天人合一论的论证以及以王道施行仁政,以仁义抵销功利,尚贤使能,仁民、爱物,使天下归于治的思想的确立。在哲学方面则表现为通过“性善”、“诚”以及“良知”、“良能”等范畴对儒家的心性学说的建树,进而通过“万物皆备于我”的命题和“尽心一知性

① 《孟子·公孙丑》上。

② 《孟子·离娄》下。

③ 《孟子·万章》上。

一知天”的主体自我认识路线，完成了对孔子哲学的主观唯心主义的转换。“尽心”为“诚”，将孔子的“克己”化为修养人格的实践（“求放心”），做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”<sup>①</sup>“穷则独善其身，达则兼善天下”<sup>②</sup>。“知性”为“善”，使人认识自身复礼成圣的主观条件。“知天”为“理”，即明白“天人合一”之理，所谓“诚者，天之道也，思诚者，人之道也”。<sup>③</sup>这是对孔子儒学的一个否定。它只能是战国初期，奴隶制已从根本上瓦解、新兴地主阶级面临建立和巩固政权时期的产物。

战国后期，荀子通过对以老学为代表的百家之学的批判继承和总结，把孔、孟儒学推向了一个新阶段。荀子儒学的一个显著特点，是对孔孟儒学的内在本质进行了扩充，提出了“隆礼重法”的政治伦理纲领。荀况之谓“礼”，已经不是孔子奴隶制的“礼”，而被改造成为维护封建等级制的各种规范。他说：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”<sup>④</sup>这种等级制就是要将“农、工、士、商”等标志封建生产关系的主要阶级成份容纳进“礼”的内容中来，使得“君臣上下，贵贱长幼，至于庶人莫不以是（礼）为隆正”。<sup>⑤</sup>从而改变“礼不下庶人”的观念，他还说：“礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也。”<sup>⑥</sup>即是说，衡量“礼”的标准，不是先儒经典，而是民心背向，他从“性恶论”出发，认为凡人皆有欲求，礼的制定就是为了“养人之欲，给人以求”。<sup>⑦</sup>譬如当今，“臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也”。<sup>⑧</sup>可见礼的改革，在于顺应历史发展趋势，目的是要建立一个

① 《孟子·滕文公》下。

② 《孟子·尽心》上。

③ 《孟子·离娄》上。

④ 《荀子·富国》。

⑤ 《荀子·王制》。

⑥ 《荀子·大略》。

⑦ 《荀子·礼论》。

⑧ 《荀子·王霸》。

统一的封建集权国家的政治制度。

与“礼”相佐的是“法”。此所谓法，指封建国家的政策和法令，是新兴地主阶级意志和利益的体现。法的主要内容是讲刑赏。荀子主张依地主阶级和政治伦理标准，“赏有功，罚有罪”，从而改变“以族论罪，以世举贤”<sup>①</sup>、“刑不上大夫”的观念，做到“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。”<sup>②</sup> 这种“法”，也是维护新兴封建地主阶级专政的。

荀子把礼和法都看作是治国之本，是衡量曲直、判断是非的准绳。他说：“治之经，礼与刑”<sup>③</sup>；“礼义生而制法度”<sup>④</sup>；“礼者，法之大分，类之纲纪也”。<sup>⑤</sup> 是说法是依据礼的原则并维护礼而制定的，二者的关系是纲领和准则的关系。礼义侧重教化，法度侧重行政措施，二者相结合，便可使封建国家“合于文理，归于治”。<sup>⑥</sup> 这种“隆礼重法”的理论，正是孔子“宽猛相济”理论的发展。

荀子尊崇孔子，却对思孟进行了尖锐的批判。他把儒分为“大儒”、“雅儒”、“俗儒”、“贱儒”等层次，直指子思、孟子等人为“不知隆礼义而杀诗书”，“略法先王而足乱世，术谬学杂”<sup>⑦</sup> 的俗儒、贱儒。

当然，荀子对思孟的思想也有继承的一面，譬如“明分”的思想就是一例。孟子说：“君子所性，虽大刑不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。”<sup>⑧</sup> 荀子则进一步提出了“明分使群”的思想。他说：“人，力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人可以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。义以分则和，和则一，一则

① 《荀子·强国》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·成相》。

④ 《荀子·性恶》。

⑤ 《劝学》。

⑥ 《性恶》。

⑦ 《荀子·儒效》。

⑧ 《孟子·尽心》上。



多力，多力则强，强则能胜物。”<sup>①</sup>“离居不相待则穷，群而无分则争，穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。”<sup>②</sup>如何明分使群呢？荀子说：“分莫大于礼，礼莫大于圣王。”<sup>③</sup>等级名分最重要的是封建地主阶级的礼制，而礼制最重要的又是制定它的圣王。这又为儒家的人治理论提供了论据。

荀子的儒学是先秦儒学向汉晋儒学发展的一个重要的中间环节。它是适应战国后期封建一统形势发展的要求而产生的积极成果，也是对孔子儒学的否定之否定。

## （二）“独尊儒术”与汉晋儒学流变

儒学发展至于汉、晋，进入了一个曲折历程，刘汉马上得来的天下，遇到了一个守成问题。统治阶级需要确立一条巩固中央集权的思想路线。大约探索了七十年，至西汉武帝时期，终于确立了以董仲舒为代表的新的儒学思想体系——天人感应的神学目的论体系。董氏儒学是对荀子儒学的否定。其特点表现为将阴阳五行神秘化，附会宗教神学，用以训释儒家经籍，从而论证儒家纲常名教的合理性。《汉书·五行志》说：“董仲舒治《公羊春秋》。始推阴阳，为儒者宗。”董仲舒曾在对答汉武帝的策问时，论证了“罢黜百家，独尊儒术”的文化专制政策的重要性。但儒学在西汉、东汉两朝，实未能定于一尊。尽管儒家所奉五经（秦火以后《乐经》佚亡）后来被抬到必须绝对信奉的高度，但经师之间对经的解说却存在严重的分歧。出现了今文经学、古文经学和谶纬神学为代表的三大儒家流派。其中今文经学又分为《谷梁》和《公羊》两大派，以至统治阶级不得不专门召开具有鲜明政治色彩的学术会议来判别五经异同。从武帝时开始，中经宣帝的石渠阁会议，王莽篡政时期的复古改制，直到东汉章帝时的白虎观会议，经过两个世纪的攻讦和论辩，才在

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·非相》。

官方干预下,形成了以《白虎通义》为代表作的贯通五经大义的儒学体系。这种体系以董仲舒的今文经学为基础,以阴阳五行骨架,以谶纬神学为主线,兼及古文经义,实与先秦儒家迥然异趣。一方面,它是汉代儒学的顶峰;一方面,它又是儒学发展的堕落。正如清今文经学家庄述祖所说:“自光武以《赤伏符》即位,其后灵如郊祀,皆以谶决之,风尚所趋然也。故是书之论郊祀、社稷、灵台、明堂、封禅,悉 括纬候,兼综图书,附世主好,以绳道真,遗失六艺之本。”<sup>①</sup> 这种粗鄙的神学儒学,终于被新的理论形态所取替。

魏晋时期兴起的玄学思潮,实际上是对经学的否定,它标志着先秦儒学的新流变。玄学的学术理论渊源,以切近言,可溯及于两汉之际杨雄的《太玄》和《法言》,杨氏二书之作,表明了一批正统的儒家学者力图摆脱神学经学,创立新的儒学体系的理论尝试。这种尝试,捅破了经学堤坝之一隅,为儒学玄学化准备了理论条件。魏晋学者,把儒学经典《周易》与道家经典《老子》、《庄子》,合称“三玄”,作为理论基础,通过注释《论语》、《周易》、《老子》、《庄子》,以儒释道,援道入儒,使儒学蜕变为玄学。尽管自魏晋及于南北朝,儒学六经逐渐发展为十三经,治经者亦不乏其人,但不是家数杂驳,不能统贯一代学风,就是深受玄风影响,大失先儒之旨。东晋时期,佛学开始流播,玄学逐渐消融于佛教。纵观魏晋时期的儒学,虽然于理性的思辩程度较之于两汉儒学有了质的提高,但儒、道两家经典并立,儒学与佛学相互格义,从而使儒学几乎丧失了自身的主体性格,陷入了儒学发展的低谷。但另一方面,物极必反,这种现象又为儒学的复 与发展带来了新的契机。

### (三) 唐宋以降,儒学的勃兴与新发展

唐中叶以后,中国封建社会进入后期。为了加强封建专制,统治阶级需要创建新的意识形态系统。孔孟儒学的价值,经过与佛道

<sup>①</sup> 《白虎通义考序》。

二教的轮番对比,显示了它在中国的不可替代性。韩愈和李翱,在反佛的旗帜下,摒除了董仲舒的神学儒学,以孔孟儒学的继承人自居,以重振儒学为己任,提出了“道统”说和“复性”说。他们的抱负尽管当时没有能实现,但却为宋明新儒学的崛起奠定了理论基石。

宋明新儒学或道学,亦称理学,包括理学和心学两大学派。道学家释“礼”为“理”<sup>①</sup>,以理气、心物和天理、人欲关系等问题为中心,以“道问学”和“尊德性”为治学特征,相互补充和论辩,分别继承和发展了儒家孔子和思孟学派的天人性命之学。理学和心学的一个共同特点是表面上批判佛、道,实际上却援引佛道哲理来滋润、充实孔孟儒学;把佛、道的修持、禁欲主义主张,与孔孟儒学的慎独、内省等修身要诀相结合,用宗教的出世主义改造入世主义的儒学,从而形成了一种新的理教体系。因此,宋明道学,无论就其思想内涵还是思辨程度,都较之前代儒学要丰富和深邃得多。它标志着儒学发展的新阶段。道学家类似汉代经师,以书院作讲堂,以说经和注经为形式,却一反汉儒笃守经师烦琐训诂之说的泥古学风,摒弃神学儒学,倡言义理,断以己意。理学集大成者朱熹,更于“五经”之外,集注“四书”,推尊孔、孟,用封建统治阶级的纲常名教范围人心,引导读书人追求他们树立的理想人格。

### 三、儒学与易文化传统

孔孟儒学,对于形成中国文化传统,无疑地有着重要作用。然而对于这种作用的价值判断,却一直是然否否。这里既有儒学自身的原因,也有历史的、阶级的、实践的诸多方面的原因。

#### (一) 儒学历史命运的沉浮

儒学的历史命运,取决于统治阶级的价值取向。自孔子授徒,

<sup>①</sup> “礼”“理”相通,始于先秦,详见谷方《理的早期形态及演变》,载《论宋明理学》,浙江人民出版社1983年版。

以六经教学,创立儒学之始,中经两汉、魏晋,迄于宋明,儒学经历了一个辩证的发展过程,凡三变而与时偕进,终于成为统治后期封建社会的时代精神。孔子以春秋末期严重的社会危机为背景,利用学术下移的有利形势,创立私学,结成团体,从而导致了春秋战国之际数百年间的学术文化大繁荣。尽管它是显学之一,但它一开始就是作为对立面存在的。因此,在先秦后出现的其它学派,多从本派别的立场出发,对孔子儒学进行了批判。道家学派的创始人老子,对于孔子儒家的“有为”主张和仁义学说就进行了奚落和批判。战国中期的庄子,对孔子儒学更不以为然。墨家主张的“十事”,多是以儒学为批判对象的。《墨子》书还列《非儒》篇对儒家进行专章批判。韩非也以法治理论批判儒家的人治主张,直指“儒以文乱法”<sup>①</sup>是天下所以动乱的根源。春秋战国时期,奴隶制崩溃,王权旁落,诸侯国尚力崇霸,孔孟儒家却游说诸侯,教宣仁义、王道,述唐虞三代之事,这与当时统治阶级急功近利的社会心态显然是不协调的。他们都认为孔孟之学迂阔不切实际而拒绝采用。当时秦国靠修法术而一统天下,致使儒经、儒生遭到了焚坑的厄运。

入汉,儒学地位开始回升。儒家礼仪规范的重振,儒经的发掘、整理,以至学官、博士的设置,公私学校的普及,甚至“罢黜百家、独尊儒术”主张的提出,都在这一时期。但由于汉初政治的需要,统治阶级始而提倡“黄老之学”,继而奉行“阳儒阴法”的路线。汉人对待孔子,冠以“素王”者有之,喻以为“丧家之犬”者亦有之。东汉王充还以敢于“违儒家之说,合黄老之义”<sup>②</sup>自诩。他的《论衡》中亦有《问孔》、《刺孟》等篇章专门非难儒学。汉人对儒学的代表性看法是:“儒者博而寡要,劳而寡功”<sup>③</sup>,不足以用世。魏晋时期,经学没落,出现了百家之学复起的趋势。史载“近者魏武好法术而天下贵

① 《五蠹》。

② 《论衡》。

③ 《史记·太史公自序》。

刑名，魏文慕通达而天下贱守节”<sup>①</sup>，以至名法之学一时蔚为风尚。时人杜恕慨叹说：“今之学者，师商韩而尚法术，竟以儒家为迂阔，不周世用，此风俗之流弊，创业者之所致慎也。”<sup>②</sup>玄学家们更是明目张胆地以道家思想为准则，改造儒学，致使儒学最终几乎被时尚弃置而丧失自己的独立品格。隋唐时期，流行佛道之学，比如象刘禹锡、柳宗元这样的思想家，都与佛教结下了不解之缘。可以说，迄于隋唐，儒学始终未能走出历史的怪圈，取得“独尊”的地位。这种命运，伴随着封建地主阶级上升和发展的全部历史。

儒学的真正价值，是被后期封建统治阶级发现的。正是专制主义的封建中央集权，为儒学本性的复归和发展，提供了新的机制。封建专制主义政权需要儒学，儒学的命运也是以其对统治阶级的利益和要求所满足的程度而获得改变的。作为道学的新儒学，尽管摒除了两汉儒学的世俗神学色彩，但却用释道的思辩哲理充实了自己，教平庸的统治者难以理解，以至长期对道学将信将疑。甚至连集大成的道学家朱熹也是带着“伪学逆党籍”去世的。直到南宋理宗时期，这种儒学才被统治阶级确认为理想的意识形态而开始真正享受“独尊”的待遇，成为他们不可以须臾离开的精神支柱。

纵观儒学历史地位的沉浮，恰与封建社会的发生、发展到衰落的历史进程成反比，这是一个值得深思的历史现象。

## （二）孔子、儒学与易文化传统

数千年以华夏文明为代表的中国传统文化，无疑地包含了孔子儒学；但是，儒学传统绝不就是中国文化传统。中国文化传统，是由齐鲁、荆楚、吴越、秦晋、燕赵等等文化列相结合的有机复合体，是百家之学的总和，有着丰富的内涵。就其源流言，儒学不过是众流之一。但由于阶级的、历史的原因，逐渐成为我们民族文化传统的主流。其源，则应溯及《易》文化。也即是说，中国的文化传统，是

<sup>①</sup> 《晋书·付玄传》。

<sup>②</sup> 《三国志·魏书》本传。

以《易》为标志的文化传统<sup>①</sup>。中国的《易》文化是先民们通过观天俯地，“近取”“远取”等长期的社会实践和实际观察而形成的智慧结晶。它与巫术神学伴生，却成为上述诸种文化系列的共同源泉。正是这种《易》文化，孕育了中华民族的语言文字特色，奠定了中华民族以经验型为主的思维方式，蕴含了尔后各种世界观的胚胎、萌芽。

当然，孔子对于中国文化传统的形成是有建树的。主要表现为创立私学，整理古文献，授徒传授六经，为普及文化、奠定民族文化的心理素质起到了凿泉引流的作用。

孔子对于中国文化传统形成的一个重要贡献，是以儒学的基本精神弘扬了《易》道。《礼记·礼运》说：“孔子曰：我欲观夏道，是故之宋，而不足征也，吾得《乾坤》焉。”“乾、坤”率指阴、阳，为《易》之开首两卦，自然是《易》书。孔子“晚而喜易”，其钻研《易》的刻苦精神，曾达到“韦编三绝”的程度。从现存资料看，孔子于《易》，是偏重理的。他认为掌握了《易》理，就可以不犯大的过错。《论语·子路》有一则记载：

“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫，不恒其德，或承之羞。子曰：‘不占而已矣。’”

上引“不恒其德”云云，见《易·恒》之九三。没有恒心的人是不配被选作巫医的，孔子认为，这与《易》所说没有恒心的人就会受到羞辱的理论是一致的。在孔子看来，这种道理用不着占筮。《易传》为儒家后学和黄老学者所著。它也继承了孔的这种思想，以其伦理和哲理化倾向，改变了后人心目中对于《易》的价值观。

其次，孔子倾心于《易》的“中和”观念。希望“得中行而与

---

<sup>①</sup> 详见本书第一章：《中国的易文化传统》。

之”。<sup>①</sup>他主张“礼之用，和为贵”<sup>②</sup>，盛赞“中庸”为天下之“至德”。<sup>③</sup>孔子的中庸思想来源于《易》，又通过战国初期子思的《中庸》而得到发展。尤其是战国后期的《易传》，可以说把这种中庸思想发展到了极至。据不完全统计，《易传》之《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》等篇中，崇尚“中”的论述多达五十余次。《易传》是儒家和道家采用注经形式发展孔子儒学和老学的一次成功尝试。《易传》的注经，一方面继承了《易》的卜筮方式，一方面却改造了它的内容，表达了孔子儒学和老学的天人合一观念和“天行健，君子以自强不息”的重人事、强调人为的观念和“地势坤，君子以厚德载物”的和顺、敦柔、宽厚的精神。

再次，孔子授徒以《易》，扩大了文化传统中儒家《易》学的影响。1973年，在长沙马王堆汉墓出土的帛书《易》后，附有《二三子问》、《易之义》、《要》等佚书，正是记载孔子与弟子论《易》的。据《史记·仲尼弟子列传》载：孔子传《易》于商瞿，经六世传于齐人田何，田又传于汉代杨何。《汉书·儒林传》载：田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，后又传于杨何。又说：丁宽传《易》于田王孙，田又传于施仇、孟喜、梁丘贺。其中孟又传焦延寿，焦又影响京房。可见汉代儒家《易》学，皆祖师于孔子。有汉一代，出现了以孟喜和京房为代表的官方《易》学和以费直为代表的民间《易》学，此皆为儒家《易》学。此外，尚有以黄老学说解《易》的道家《易》学。如果说中国文化史上儒学的历程是命途多舛的话，那末，被列为儒经的《易》，却始终受到殊遇。先是秦以《易》为卜筮之书而得免于火焚；至汉，《易》又被列为六经之首，成为经师们的必攻课程。自秦及于明清，治《易》、传《易》者代有其人。尤其宋明时期，理学奠基人周敦颐、邵雍、张载、二程、朱熹等，都以《易》学讲学，都有《易》著问世。而后来对理学进

① 《论语·子路》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·雍也》。

行批判总结的明清之际的启蒙思想家顾、方、黄、王诸人，也莫不竞相说《易》，至于清代学者，更甚于前。从某种意义上来说，他们正是以《易》为基础来建立各自的理论体系的。这种历史现象，固然应从《易》本身去探寻原因，但与孔子的重视和提倡也是有关系的。

儒家《易》学文化传统，不同于道家《易》学的价值取向。后者视《易》为艺，偏重于尚象制器；而前者则以《易》为道，偏重于伦理、政治，它具有以一取多、崇尚因革、重人事而顺天道、执两端而用中和、扬阳抑阴、重道轻艺诸多方面的特色，其可改造、批判和继承的方面是很多的。

一种文化，对于一个民族的语言文字、思维习惯、注错习俗、心理素质、审美趣味、性格情操等；都有着决定性影响。而上述方面的总和，便构成了一个民族的民族精神。中国的《易》文化传统，陶铸了中华民族具有鲜明特色的民族精神。如果说，我们的文化传统是一个在世代延绵中不断损益的发展系统，那末，我们的民族精神也必然会在损益中不断趋于现代化。今天的中国，是历史的中国的发展，而发展则是对立面的统一和斗争，或者说是批判和继承。传统是通过世代人的选择的一种肯定，自有其存在的价值和合理性（但它们并不全是精华）。传统一经形成，便有其相对的独立性和稳定性。当然，它也必然会随着时空等条件的变化而改变自身的价值趋向。正因为如此，所以肯定的东西必将被否定，这种否定是辩证的，是扬弃。扬弃过程中的取舍，是以广阔的历史背景和深厚的经济根源为依据的。它是一种历史的自觉。不是可以主观随意否定的，也不是可以盲目照搬一种文化模式可以成立的。在这里，需要历史唯物主义。而所谓“西体中用”、“全盘西化”等历史虚无主义是站不住脚的。因此，如何正确认识、对待孔子、儒学和我们的文化传统，对于我们剔除糟粕，锤炼精华，弘扬优秀的民族精神，导向具有民族特色的现代化，都是十分必要的。



## 第四章 佛教中国化的文化反思

西汉中期是中国早期封建社会的繁荣时期。当时的西汉王朝，与周边国家的经济文化往来也日渐增多。就在这种国际性的交流中，大约到了公元一世纪前后，产生于印度的佛教文化开始传入中国。

作为一种观念形态的域外宗教文化，要打破自给自足的封建经济的壁垒，在异国的封建经济土壤上植根、开花、结果，并绵延下去，诚然是一件谈何容易的事。而佛学的东渐，并非近世的西学东渐，带有十分明确的政治目的。它之所以能立足中土，必然有其深层次的原因。本文拟对这一文化现象进行一些探索。

### 一、佛学东传与汉代造神运动

在西汉的经济繁荣背后，隐伏着严重的政治危机。为了长治久安，统治阶级想到了传统的天命神学。于是，一场大规模的造神运动在统治阶级内部悄然兴起。西汉武帝时，准方士之请，立太一坛于长安东南郊，并立五帝坛于其周围，为太一之佐，开始了崇奉“天神太乙”。同时，自制礼仪，先后两次亲到泰山，祭祀天地之神。嗣后，武帝又提出了天人之际的策问。当时儒学公羊学派的经师董仲舒，向武帝作出了“天人之际，甚可畏也”<sup>①</sup>的回答，进而提出了“罢黜百家，独尊儒术”的主张和天人感应的神学目的论体系。神化孔

---

① 《汉书》本传。

子和儒学。西汉末年,谶纬神学盛行。儒学由是与谶纬迷信结合,改变了“六经”本旨。成为粗陋的世俗迷信的理论依据。后来在汉章帝亲自主持下,于建初四年(公元79年)召开了“白虎观会议”,由章帝钦定《白虎通义》,明文规定“三纲六纪”,以谶纬释儒家经典,就五经(《乐经》亡佚)中同与异的重大问题统一了认识。至此,儒学进一步神秘化、庸俗化,从属于神学政治。

在儒学神学化的同时,道家之学也开始向道教流变。先是随着谶纬之风盛行,汉代的黄老道家之学的重心逐渐向延生养性的炼养术,开始点染了宗教色彩,与之相应,道学中开始渗透了神仙怪异之说,老子也逐渐被神化为通天教主。如《列仙传》干脆列老子为神仙,恒帝时,老子开始受到王公大臣的顶礼祭祀。自是,不仅民间建老子祠,宫中亦“立黄老浮屠之祠”。与此同时,一些民间反官方统治的组织也揭集老子大旗,以道名教,创立了“太平道”、“五斗米道”等宗教团体,这便是中国历史上早期原始的道教。他们“主以老子五千文”为道教经典,令广大教民诵习,将老子奉为道教始祖。从东晋开始,民间道教逐渐向神仙道教演变,不仅教旨发生了质的变化,教理、教规和科仪也日益规范和繁琐,俨然中国文化的一大山头,两汉以来这种大规模的造神运动和儒学的自我否定,给佛教植根于中国准备了合适的生态环境。

也就在这一时期,在统治阶级内部和一部分接近上层的知识分子中,悄悄地出现了玄学思潮。及于魏晋,玄风猖炽。玄学的出现,是对两汉经学的反动。玄学家以《周易》、《老子》、《庄子》为经典,注释儒家《论语》,一反纬书义旨,援道入儒改造儒学,用自然说明名教。玄学以有无、动静、本末、体角、言意、形神以及自然名教为基本范畴,表现了不同于儒家的政治伦理道德范畴的精致的思辨水平。从现象上看,玄学虽然用义理取代了粗陋的神学目的论,改变了儒学蜕变为儒教的命运,但当它把“自然”、“偶然”和“无”绝对化以后,也便必然地陷入了自然命定论,同样归宿于僧侣主义。玄

学家所探讨的有无、本末、形神诸问题，其旨归与初传的佛教大乘理论有不少相吻合之处，这又为佛教与玄学造就了同气相求之势。儒学毕竟没有成为宗教，而当时的中国又确实需要新的宗教来调和和补充儒学与道教之对立和不足。正是这种特定的历史条件，使佛教得以在中国乘间而立。毋宁说，佛教的东传正是两汉造神运动的结果。

## 二、佛教的自我否定、更生与消融

佛教文化的中国化，经历了一个漫长的“由浑沌而偶合”——“经排斥而更生”——“因中和而消融”的辩证过程。

### （一）由浑沌而偶合

佛教初传，适值两汉造神运动的高潮期，人们既不了解道教，更不了解佛教，误以为佛教是道教之神仙方术之一种。道教所宣扬的长生不老之仙与佛教所宣扬的解脱烦恼之佛，朦胧看来，似相偶合，对于不明就里而又急功近利的人来说，对二者采取了同一价值取向。也可以说，由于认识的肤浅而造成了这种偶合。史载，当时的统治者如楚王刘英，汉桓帝等都把浮屠、老子同视为可以延年益寿，导致国家长治久安的偶像。刘英的佛、老并祀，还得到了当时汉明帝的嘉奖。永平八年（公元65年），楚王英遣郎中令奉黄缣白纨以赎罪愆，“诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑？当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞（男居士）、桑门之盛饌’”。<sup>①</sup>《后汉书·桓帝纪》称桓帝“饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮屠、老子”。襄楷在上桓帝的奏议中亦指出：

“又闻官中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。……或言老子入夷狄为浮屠。”<sup>②</sup>

① 《后汉书·楚王英传》。

② 《后汉书·襄楷传》。

《释氏稽古略》还称恒帝永兴二年以黄金铸浮屠、老子像，复以百宝盖，置于宫中奉祠，首开金银铸佛之先例。据说楚王年轻时，好游侠，广交宾客，在其所交纳的方士中，就有不少是僧人。而当时流传初译的佛典，其中不少术语也径直借用道家范畴。如东汉时安息僧人安世高所译的《安般守意经》、《分别善恶所起经》、《菩萨内习六波罗密经》等，就分别援用了道家的“无为”、“守一”等范畴指代梵文术语。他说：“安为清，般为静，守为无，意为名，是清静无为也”。这种有意无意的偶合，为人们接纳佛教打下了思想基础。

## （二）经排斥而更生

随着佛教在中国的扎根与传播，渐渐地表露出其固有的特性和独立的品格。据《隋书·经籍志》载：

“魏黄初中，中国人始依佛戒，剃发为僧。”

又《高僧传》云：

“昙柯嘉罗，以魏嘉平中，来至洛阳。于是魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀归戒，正以剪落殊俗耳。迦罗既至，立期磨法，受戒。中夏戒律，始自乎此。”

自此而后，出家受戒形成了一般风气，中国于四民之外，又增加了出家之民，带来了新的社会问题。出家僧、民，不仅在衣食住行等生活习俗方面与众不同，重要的是佛教经义与道教和儒家之学的本旨也存在根本差异。据任继愈主编的《中国佛教史》称，仅佛道之间的差别就有诸如修行的目的、对宇宙人生的看法、对命运的理解、对伦常的态度、处世哲学以及修持方法等六个方面。至于儒学与佛教，前者为入世主义，后者为出世主义；前者是宗教，后者是学派，更是大相径庭。正是这种本质的区别，使得上层统治集团中的有为有识之士促使一些当权的统治者排挤和打击佛教。而一些以儒自命的知识分子和道教之徒也从维护自身的地位出发，在舆论和其它方面积极地参与了排佛活动。例如，相传为晋代道士王浮所著的《老子化胡经》便是道教排佛的一个例子。本经杜撰了一个老子西

行出关,游天竺,化胡成佛的故事,说明佛乃道家弟子,借以贬斥佛教,进而演成一齣佛道相攻的长期的历史公案。至于其它反佛,批佛之论,自佛教传入之日起,及于近现代,可以说是代有其人。致使佛教受到较沉重打击而可纪的多达数次,如北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和后周世宗的禁毁佛教的事件(史称“三武一宗毁佛事件”)便是典型例证。

统治阶级对佛教的打击与扶掖,随着政治斗争的形势不同而交替进行,造成了佛教势力在中国的起落跌宕,强大的本位文化和王权势力的排斥,锻炼了佛教顽强的生存能力。为了生存和发展,佛教不断进行自我调适,以改变自身的生存机制。这种自我调适,大体有如下一些方面:

其一是教旨上的附会。事实上,佛教攀援附会,主动向华夏文化靠拢,由来已久。佛教一开始就没有“用夷变夏”的气概和目的,而是极力附会和混同华夏文化,声言儒、释、道三教一统,三国时吴僧人康僧会可以说是这一观点的代表,康僧会是中国佛教史上第一位兼具佛、儒、道思想的译师。他曾以《易经》、《诗经》、《老子》来融合佛说,受到当时统治者的欣赏。据《康僧会传》载:公元265年,吴国统治者孙皓曾“弃淫祀,乃及佛寺并欲毁坏”,把康僧会召到宫中进行诘难:

皓问曰:“佛教所明,善恶报应,何者是邪?”

会对曰:“大明主以教慈训世,则赤乌翔而老人(按指南极星)见;仁德育物,则醴泉涌而嘉苗出。善既有端,恶亦如之,故为恶于隐,鬼得而诛之;为恶于显,人得而诛之。《易》称:‘积善有庆’;《诗》咏:‘求福不回’<sup>①</sup>。虽儒典之格言,即佛教之明训。”

皓曰:“若然,则周孔已明,何用佛教?”

会曰:“周孔所言,略示近迹;至于释教,则备极幽微。故行

<sup>①</sup> 《易·坤·文言》有:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”。《诗·大雅·旱麓》之六:“岂弟君子,求福不回。”

恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐，举此以明劝沮，不亦大哉！”

从康僧会的对答看，一方面表明了他对儒家经典达到了熟谙的程度，同时也表明了他力图将佛教教义附会儒学，以此迴护佛教，而将佛教断情绝欲的“四谛”说和“八正道”等修行解脱之理讳而不谈，这正是康僧会以佛附儒的一次狡黠的尝试。

其二是教义上的格义。佛教改造自身以适应华夏文化，还表现在译经过程中的格义，所谓“格义”，是指魏晋时期流行的一种解译佛经的方法，即以老庄哲学玄学或儒学之理对佛经进行通俗化的译解。譬如西晋僧人（一说居士）竺叔兰所译《放光般若经》，就将原经中的“阿藐三菩提”（梵文为 Anutta—Samyak—Samhedhi）意为“无上正等正觉”、“无上真正道”，指只有佛才具有的智慧觉悟，译成“道”。他们在解说佛经时，也经常用道家或儒家经典中的命题、概念、术语、掌故进行比譬、说明，以表示两者之间的共同性。

其三是教仪上的破旧。佛教传入中土以后，为了迎合统治者，在礼仪式上也不得不破除旧规。譬如，佛法初传，不敬王者。东晋末年，僧人慧远曾作《沙门不敬王者论》，有针对性地标举了这个原则。这一原则，虽然得到当权派桓玄的认可，但终是上层统治阶级的一块心病，它超越了封建中央集权，不能不是引起灭佛的一个原因。北魏道武帝拓跋珪在位期间，沙门法果一反常规，带头礼拜皇上：

“初，法果每言，太祖（按指拓跋珪）明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼，遂常致拜，谓人曰：‘能弘道者，人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳’”。<sup>①</sup>

此规一破，全国风行，在文成帝复佛法的当年，即“诏有司为石像，令如帝身”，而且开凿石窟，将太武帝塑成佛像，供人祈福。<sup>②</sup>帝

① 《魏书·释老志》。

② 参阅：吴焯《佛教东传与中国佛教艺术》第382—383页。

王即佛，沙门和王者都得到了满足，关系自然得到改善。至唐武则天，佛教与王室相互为用，已经缪 不清。甚且武则天要当女皇，就有以法明为首的“沙门十人，伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事”。<sup>①</sup>他们里应外合，称武则天为未来救世的弥勒佛显身，武则天则称自己为“慈氏越古金轮神圣皇帝”。此外，武则天还下诏重译《华严经》，由她亲自制序，俨然以华严本尊卢遮那（光明普照之佛）自居，并造字改名为武“ ”。显然，沙门们的这些作为原非初衷，但不如此又不足以受到王朝保护。

第四，是教规上的改新。为了适应中土居民的习俗，佛教在修持方法（形式）上也采取了极大的灵活性。佛教的创立乃是在于劝诫人们断绝人间恩爱，出家为僧尼，所谓“看破红尘”，“跳出三界”，“灭情见性”以成佛。但此法在印度并没有行通，在中土亦难推行。所以后来折衷为二道：即有条件的可以出家受戒为僧尼，没条件的可以在家中修行持戒、素食、礼佛，亦可以成佛。到唐后期，禅宗六祖慧能进一步提出不礼佛，不诵经，不持戒，不立文字，以心相传的主张，提倡顿悟说，将进入天堂的门票来了一个大贬值。当然，这种改革说明它是佛教遭到打击以后不能自立的穷途之举。它的消融于中国文化已是势所必然。

佛教消融于中国文化是内在和外在的综合力造成的。此所谓内在原因，系指佛教自身的削足适履，还包括一部分入了佛门的华裔士大夫知识分子的着力捏合。这方面，《牟子理惑论》可以说是较早和较集中的表述。牟子原本是汉末三国时的著名儒者，因为身处乱世，自觉“非显己之秋”<sup>②</sup>，于是萌生了回避世俗矛盾，摹仿道家“绝圣弃智，修身保真”的念头。适逢佛法初来，宣教出世，于是背周孔而从佛道，置社会舆论批评而不顾。隐居潜心钻研佛道之理，并用儒家的基本观念加以贯通。其所著《理惑论》，引用大量的儒家和

① 《旧唐书·则天皇后本纪》。

② 《理惑论·序传》。

诸子百家的传统观点,论证佛教的追求、教义、戒律等与中国的文化传统不无二致。为了自圆其说,牟子一方面通过对佛教经义的曲解,印证佛教文化与中国文化,本质上原无差别;另一方面又通过对儒家和道家经典的曲解和断引,甚至对原始道教的某些批评,来证明中土文化的广被包容性和佛教对儒、道的互补作用。所谓“金玉不相伤,精魄不相妨”<sup>①</sup>,似乎儒、释、道三者名殊而体一,合则更加全面。作为儒者和佛徒的牟子的这种努力,代表了当时统治阶层和文化人士调和中国传统文化和佛教文化的一种心态,也代表了佛教中国化的大方向。自是而后,无论西域来华僧人抑或国内奉佛的和尚或居士,大体上都是沿着这个方向去调合三教的。如东晋时,孙绰所著《喻道论》径直提出并论证“周、孔即佛,佛即周孔”。认为二者的关系是内与外的互依互补关系。郗超所著《奉法要》,就将佛教的道德戒条与儒家的伦理规范,佛教的善恶报应说与儒家“防微虑始”的道德修养论,把佛教的修持与儒家的慎独都说作是本质相同的事情,以调和儒佛之间的矛盾。其后如唐代的智圆禅师,明代的德清禅师都是典型的调和论者。

佛教的中国化以唐代禅宗六祖慧能的宗教改革为标志。中国禅宗始祖是梁武帝时印度来华的菩提达摩祖师。祖师禅法讲定、慧双修,讲究必要的参禅仪式,仍然带有原始佛教禅那的鲜明烙印。至六祖慧能开始打破教条,重心传而轻形式。冯友兰曾经讲:

“佛教的中道宗与道家哲学有某些相似之处,中道宗与道家哲学相互作用,产生了禅宗,禅宗虽是佛教,同时又是中国的,禅宗虽是佛教的一个宗派,可是它对于中国哲学、文学、艺术的影响,却是深远的。”<sup>②</sup>

此所谓禅宗,盖指慧能开创的以“顿悟”为特色的禅宗。但此时的禅宗,毕竟还有其山门和丛林制度,依然以自外于中国文化的形式存

① 《牟子》十四章。

② 《中国哲学简史》。



在。中国禅宗的产生,是西来佛教几经打击和排斥而更生的精神成果,其对中国文化的影响是十分巨大的。

### (三) 因中和而消融

禅宗自诞生之日起,就暴露出明显的自我否定因素,它的那种离经叛道,呵佛骂祖、践踏清规的行为,是佛教在长期的压抑下的一种精神变态。它的好景不长,其精神却经过升华而渗入了中华文化。所以禅宗又是宋明而后,佛教真正被融合于中国文化传统之中,成为中国文化不可或缺的有机部分的中间环节。随着后期封建社会封建专制主义的加强,统治阶级需要建立一种更加适应的上层建筑意识形态系统为其服务。这种意识形态,既不能是神学化了的儒家经学,也不可以是“軻死后不得其传”的原初形态的儒学,也不能是无为而任自然的黄老道家之学或神仙道教,也不能是那种几经改造的西来佛教。因为在饱受传统文化熏陶的封建上层集团和学者的心目中,对于西来佛教的有神论,向来是有着一种怀疑和本着“夷夏之防”而本能地排斥心理的,加之自唐后期武宗和后周世宗接连的两次灭佛运动,佛教作为一个文化山头已经倾颓而不可复振了。宋明而后的佛教虽然还有教派和传法统绪,却也是火后余烬,而且继续地受到思想界的批判。但是佛教文化的精髓,它的思辩传统、思辩精神和思辩水平,则被思想家们袭取,作为精神营养而融入中国文化传统之中。这是一种不同于格义和其它形式上趋同的真正的融合。它在整个的文化系统中,诸如政治、哲学、艺术、文学、美学、伦理、道德、教育等多方面都有自己的存在。宋明道学便是一个适应后期封建社会统治阶级需要的儒、道、释一体的上层建筑意识形态系统。所谓“朱子道、陆子禅”,绝非非实之加。宋明道学之所以标榜新儒学,就“新”在无论心学或理学,都不同程度地溶入了释、道文化。佛教文化被融入中国文化,并非全盘吸收,这里有一个价值选择问题。如同儒家或道家文化一样,佛教文化也是一个多元复合体,它之所以能被溶入中国文化传统,也必定有其契

合点,这个契合点,就是中和之道,今人顾敦铎先生说:“这三教一家的新文化的特性可称之为中和性”。<sup>①</sup>这个说法极有见地。

中国源远流长的文化传统是《易》文化传统。《易》和易学的基本精神是,崇尚中和和变化,在中国易文化传统中居主流地位的儒家易学和道家易学都体现了这一鲜明特色。中国文化传统陶铸和积淀的中华民族精神,可以从多方面进行概括,然其要本依然是中和。作为东方文化大系之一支的印度佛教文化,其教义和原初本旨不一定概括为中和之道,但中道无疑地是印度佛教起码是大乘空宗的一个基本内容。这就是佛教文化与中国文化,印度佛教得以转化为中国华教的契合点,或称共同的文化基因。事实上,佛教传入以后,中国信佛的士人、僧人和居士们就是以佛道中和为基点来接受佛教的因果报应、轮回、出世等思想的。如牟子《理惑论》在赞扬释迦的时候,就指出佛“所以生天竺者,天地之中,处其中和也”。晋代僧人支道林在《释迦文佛相赞》中也称赞佛“仰灵霄以丕承,藉馥馥之遗芳,吸中和之诞化,禀白一之颢然”,进而用《易》道譬称他:

“冲量弘乎太虚,神盖宏于两仪。易简待以成体,太和拟而称邵。圆著者象其神寂,方卦者法其智周。照积祐之留详,元宿命以制作,或纲之以德义,或疏之以冲风。”

这正是说释迦体现了《周易》的中和之道,这种描述也表明了僧人们力图通过中和这种桥梁和基础来调和、沟通和结合两种文化的心态。进入东晋,十六国时代,随着佛典的大量翻译,中国僧侣的佛学论著蜂起,兴起了般若学“空”论思潮,“中和”之道被明显地当作相对主义的中论哲学,通过“空无”说,“中道观”、“法界缘起”说、“圆融无碍”说、“四重二谛”说、“一念三千”说、“自心顿现”说等理论直接影响了当时的六家七宗的形成、流变以至隋唐时期出现的天台、华严、三论和禅宗诸流派,形成了一代融通诸派、调和儒道、

<sup>①</sup> 《佛教与中国文化》上海书店本,第84页。

明心见性的佛学风气。这种风气,直接影响到宋明道学的形成和发展。宋明道学视《中庸》为孔门传心之法要,这与佛教强调心性是分不开的。如北宋天台宗学者智圆就曾以“中庸子”为号,宣称自己晚年的作品是“以宗儒为本”。在他看来,“非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安”;而“国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉”?<sup>①</sup>又如北宋禅僧契嵩,曾撰《中庸解》五篇,盛赞中庸之道。所著《辅教篇》提出,佛、儒百家“心则一,其迹则异。一焉者,其皆欲人为善者也;异焉者,分家而各为其教者也”。又提出“孝为戒先”,曲论佛教最重孝;以儒家的“五常”统佛门“五戒”、“十善”,主张儒释互济,消释于儒。有明一代,调和三教之风益盛。尤其是佛徒,大都以佛通儒、道。明代著名的四大高僧如莲池(株宏)、紫柏(真可)、憨山(德清)、藕益(智旭),莫不力倡三教一贯。憨山更提出“孔、老即佛之化身”,认为“为学有三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精《老》、《庄》,不能忘世;不参禅,不能出世”。<sup>②</sup>所著《中庸直指》亦盛赞中和之道。藕益作《周易禅解》,“以禅入儒,诱儒知禅”,强调儒释合一于自心。明末清初的大思想家方以智,明亡后出家为僧,著有《东西均》、《冬灰录》、《象环寤记》、《易余》等著作,极力用《易》道弘扬“环中之旨”,“三一之宗”。他说:

“佛生西,孔生东,老生东而游西,而三姓为一人。人犹有疑者,谓东异于西,西异于东,人岂信乎?是谓大同。”

“近其原同,则归于《易》耳。”<sup>③</sup>

他认为三教同出一源,本无差别,只因救世人之弊(贪生、好名、畏死)不同而显示出宗旨的不同。“惟迹则偏,惟神则全”,从全面的观点看,应该消除三教之迹,统一于《易》的中和之道,这个看法可以说是佛教文化最后消融于中国文化之中,成为中国易文化传统的

① 《中庸子传上》。

② 《憨山大师梦游全集·说·学要》。

③ 《东西均》附录《象环寤记》。

一个有机部分的理论总结。

### 三、中国佛教与现代文化建设

作为一种精神文化,无论是儒家文化抑或是道家、道教或佛教文化,自然是为维护剥削阶级的统治和利益服务的。它之所以得以形成、产生和发展,乃是一种历史的否定的结果。同理,今天,它之所以要被否定,也是历史发展的使然。但这种否定,依然是辩证的否定,是批判、扬弃和保留。即所谓“去其糟粕,存其精华”,这里所谓的“精华”,就是保持传统的连续性环节,是传统得以发展的酵母,是能为今用之“古”。那末单独来看,中国佛教文化对于中国现代文化建设的价值应该如何估计呢(这里所说的价值,既不是指兼收并蓄,也不是指其中的某一部分或某几点,不是剥离了拿来,而是指有可批判改造继承的价值)?

佛教的基本教义,是指出人生如一大苦海,生死祸福无常;人必须断除烦恼,努力修行,超出生死之外才能解脱,进入“极乐”境界。把人生说成“苦海”,这无疑是一种消极的偏激之论;认为人生无常,这也是由于不能认识客观规律,陷在必然王国的错误看法。这种前提的错误必然导致厌世的消极人生观。但是,佛教作为一个完整的体系,尤其在修持方法论上,却有不少可取之处。

#### (一) 庄严国土,利乐有情

佛教尤其在中国影响至深的大乘佛教,教人获得解脱,是必须首先救渡一切生灵,使皆成佛,然后自己才能成佛。它非常强调利他行为,所谓“庄严国土,利乐有情”,“我为十方人作桥,令悉踏我上度去”。认为永无休止地救助他人,便是涅槃;鼓励服务众生的“六度”、“四摄”行为;号召尽一切学以利众生,这些主张与人类大同的思想多少有些近似。佛教还教人“诸恶莫作,诸善乐行”,在人际关系上要“报怨以德”、“乐善好施”,这又与人道主义有相通之

处。这种人类大同与人道主义思想与中国文化传统中儒家文化的忠恕、仁爱，墨家和名家的“兼爱”、“泛爱”，道教的“均平”、“劝善积德”等思想，应该说是一脉相通的。这种思想在当时具有一种乌托邦的性质，但在今天却有无可怀疑的批判继承价值。

## （二）内调心性，外敬他人

佛教文化在中国历史发展的不同时期所起的作用是不同的。隋唐而后，中国较大的佛教宗派如天台、华严、禅宗等更倾向于强调心性修持（事实上中国佛教都较之印度佛教注重心性）。所谓“内调心性，外敬他人。”<sup>①</sup>在佛教看来，心性修持到家，便是涅槃正果。“即心即佛”，心佛不二，所以要“明见心性”。这与中国文化传统中思孟学派强调之中庸、诚，唐代后期强调之复性，宋明道学之“心即理即天”，“心外无物”，道家所强调的“心斋”“道心合一”也都是一致的。强调心性的修养固然有诱导人脱离实践的倾向，但修养心性本身并非完全应该否定的。它对于增强人的道德涵养，提高人的素质，无疑是有重要作用的。尤其在现代工业社会，大工业必然带来的环境的污染、噪音的加剧，由价值观念改变而带来的一系列伦理、道德、婚姻、生活方式等一时难以适应的社会问题，严重地影响了人们的精神、心理以至身体健康，需要有一种调适机制。佛教的心性修持，无疑地对平衡人们的心理失衡状态，以适应不断改革变化的新形势，从而保健身心，是有重要作用的。传统儒学倡“静为天地之心”论，宋明新儒学则倡“动为天地之心”（二程语，这是吸取了佛教的无常说），同时提出“主静”、“主敬”，以静对动，这在今天仍然是有借鉴意义的。

与此相关，佛教提倡的禅定、面壁，与文化传统中儒家“养夜（浩然）气”，道家的“归根复命”、“踵息”、“吐故纳新”等中国的传统气功养生学，也是一脉相通的。气功养生学是以中和为大本的东方

<sup>①</sup> 《坛经》。

民族的共同文化特征。随着人体科学的发达,这已成为当代生命科学的一个有重要现实意义的问题。

### (三) 净性自悟

就思维方式而言,中国佛教强调直觉思维。认为通过修持,可以自心直接体悟真如本性,从而观照尘世间的一切,这种思维方式与中国传统文化中道家通过“静观玄鉴”以达到“不出户以知天下,不窥牖以见天道”;儒家通过“虚壹而静”以达到“坐于室而观四海,处于今以论久远”的“大清明”境界的直觉论是一致的。这种思维方式与易文化所奠定的传统思维方式是一脉相通的。在当今信息时代,研究直觉思维方式,对于开发人的智力潜能,诱发特异功能,提高思维能力和水平,都是必要的。毋宁说:直觉思维在某种意义上是辩证思维的一种补充。

这里还需指出,由于这种思维方式的演绎,禅宗提出了“净性自悟”说,认为佛性先验地著于人心,恒常清静不染,它具足一切,同时又不执泥一切,一旦觉悟自性,就可立地成佛。换言之,人即悟前之佛,佛即悟后之人。用神秘主义的直觉,打破了佛的神秘。由是,佛的绝对权威动摇了,往后呵佛骂祖成为时髦;佛典的神圣地位动摇了,被说成是“鬼神簿”、“毒药”;佛教的门规戒律破坏了,被说成枷锁桎梏。佛教的这种自我否定,实质上是对长期束缚人们进取的迷信权威,教条主义、形式主义的根本否定,是人的主观能动性的大发挥,是一次特殊的思想解放。这种宗教限度内的大胆怀疑,相信自力,勇于破旧创新的精神,不独对广大佛教徒,而且对当时社会也是一次精神解放。其禅风流韵,自宋而下,影响到陆、王心学,明清之际的启蒙思潮以及近代思想界如孙中山、严复、谭嗣同等人。近代哲学的基本特色之一,就是强调主体性和个人心力。佛教本身所发生的这种负面效应,今天恰好有借鉴之处。

佛教文化在中国文化传统中的地位和作用是不可以低估的。汉末魏晋以来,由于佛教文化的渗入,对于中国的传统文化诸如哲

学、文学、艺术、美学、民俗以至儒、道诸家学术都发生了重要的影响。它在不同的时空范围内,改变了人们的人生观、知识论、人性论、价值观、审美观和生活方式、社会习俗。佛教作为一个重要的方面,不同程度地干预着人们的政治生活和经济生活,这是一个不容否认的事实。

中国的传统哲学,魏晋以前,主要地表现为一种政治、伦理、天命神学杂糅的经验型哲学,而道家的思辩的自然哲学尚不占重要地位。魏晋而后,玄学兴起,佛学与之呼应,形成一种思辩哲学新潮。在传统的天人性命、道德仁义、自然无为、诚明、心物、知行等范畴网络中,又增添或突出了因果、本末、有无、体用、形神、动静、言意、数势诸范畴,从而使中国哲学(无论是唯物论或唯心论)跃上了一个新台阶。“世间忧苦虽无定,释氏销磨尽有因”<sup>①</sup>。刘、柳在新的高度对天人哲学进行批判总结,与佛教哲学深沉智慧的启迪是分不开的。同样,韩愈、李翱的“道统”说和“复性”说及其所开启的宋明道学,除了主要地吸取了道家思想以外,同时还吸取了佛教的思想成果。

至于文学、艺术,如诗歌,在自然质朴之外,又增入了几分宗教浪漫的色彩和禅玄之趣,使其于清新秀逸之中流送出一缕哲理;又如艺术,无论是建筑或是雕塑,或是绘画或是音乐,似乎都因了佛的灵光而别开生面。这些都给人一种新的审美情趣,使人们心灵升到一个新境界,其可借鉴的方面良多。

#### (四) 佛教中国化的启示

佛教文化中国化这一历史现象给了我们一种什么启示呢?

第一,外来文化的传入或本国本民族文化的外传,是有了氏族、国家组织以后就有的事。不同文化的交流、冲突和融合是导致一个民族、国家形成和兴衰的主要原因。迄今为止,外来文化传入

<sup>①</sup> 刘禹锡:《秋斋独坐寄乐天,兼呈吴方之大夫》。

中国,最大的有三次(不包括中华民族形成过程中各少数民族文化的交融)<sup>①</sup>。第一次是两汉魏晋间印度佛教的传入;第二次是明嘉靖以后西方基督教的传入;第三次是俄国十月革命以后,中国“五四”运动前夕马克思主义的传入。其中西方基督教的传入,此前尚有两次,一为唐之景教,一为元之也里可温教,均没有能植根。此次不仅利用了当时列强的强力干预,甚至后来还借助了太平天国农民革命运动的旗号,亦终归没有成功。这说明,作为特定时空的经济土壤里生成的精神文化这种观念形态,一旦离开产生它的基础和它服务或反作用的对象,参与进其它民族和国家文化系列,必须具备如下一些条件;其一,必须有共同的文化基因和文化生存环境;其二,必须有共同的文化需要和阶级利益。佛教文化之所以能在中土立足和传播,就在于当时的传播者们找到了两种文化的结合点——中和。佛法的东传,正值中国的造神运动方兴未艾之时。儒家经学的缛纬神学化和道教的产生、分裂和战乱带来的各阶级、阶层儒学理想的崩溃,给了佛教以立足之地;而统治阶级正欲赖以“坐致太平”,广大劳动人民亦可借此以逃避沉重的剥削和压迫,还可以从宗教中寻求一种精神寄托。这种社会历史条件和内在联系,给了佛教的传入以充分的方便。至于马克思主义的传入,也是与中华民族长期以来“顺乎天而应乎人”的优良革命传统相结合,正值中国新民主主义革命的重要关头,适应广大中国人民需要而得以在中国传播的。而基督教当时是作为西方资本主义国家的文化侵略工具而传入的,与佛教相比,尽管它也是一种宗教文化,但它与东方文化既没有共生的环境,也没有共同的需要;而它所服务的西方资产阶级与东方封建地主阶级的利益也是冲突的。因此,它最终不能在中国广泛流传。

---

<sup>①</sup> 事实上,隋唐时还有其它一些宗教传入,如祆教,亦称拜火教;景教,基督教之一派;摩尼教;伊斯兰教,亦称“回教”、“清真教”等。除伊斯兰教在维吾尔等少数民族中较流行外,其它均系自生自灭,无大影响,故不计。



第二,佛教文化传入的过程,是一个中国化的过程。这是一个漫长的文化整合过程,也是一个作为客体的佛教文化不断靠拢、融进作为主体的中国文化的过程。主体对客体的价值判断和取向,促使客体自身的改良与变革,削足以适履。同时,客体也反作用于主体,使中国文化传统发生一些变化,这是辩证的关系,也是中国佛教自隋唐天台宗,华严宗和禅宗等宗派而后愈益背离印度原始佛教而和中国文化贴近乃至溶入的原因。这里,我们看到了传统的巨大力量和历史作用。一个民族的文化传统,凝聚着本民族的精神,至于对待传统二重性价值的理论区分,则又当无论如何发展,它都不能改变自身的基本特色,而作为客体的外来文化,则只是保留某些形式,而愈益具备中国的民族特色。所以,对传统采取轻视乃至虚无主义是绝对错误的。

第三,两汉以前的中国古代文化,以《易》文化为圭臬,源一流分。先是秦晋、燕赵、齐鲁、吴越、巴蜀、荆楚诸文化由于各诸侯国之间往来频频,而得到广泛交流,至有“南夷与北狄交,中国不绝若线”的说法。战国时期,各诸侯国围绕着如何“王中国”的问题,导致了“百花齐放,百家争鸣”的局面。当时齐国“稷下学宫”便是思想文化交流的一个中心,终于装点出中国思想文化史上第一个黄金时代。秦焚《诗》、《书》,成为两汉儒学复兴的契机。至武帝时,终于有了“黑黜百家,独尊儒术”之议。孔孟儒学在官方的支持下,终于在《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》这些“先王旧典”的外衣下推进到了经学阶段。但由于黄老之学对当时思想界的影响,又由于儒家经学今古文之争以至向谶纬神学迷信的流变,文化尤其儒家文化几乎停滞。玄学是对经学的否定和变革。佛教文化恰值此时传来,如同一股清新活水,霎时改变了文化的沉滞局面。儒道的互补,释道的互补,儒释的互用,交织出一幅儒统释道的“∴”字图,终于开创了魏晋隋唐文化的灿烂局面。列宁曾指出:“发展是对立面的

统一和斗争。”<sup>①</sup> 中国传统的文化观认为：“和实生物，同则不继。”<sup>②</sup> 佛教的传入，对于丰富和发展中华民族文化传统，是有重要贡献的。佛教文化在中国的坎坷命运，曲折历程，及其对中国文化的影响，既表明了佛教文化的顽强生命力，又表明了中国传统文化的阔大胸襟和它的涵摄力量，又表明了对外来文化不应该也不能够拒之门外，而应该有选择地批判吸收的道理。所以对于我们这样一个具有优秀而悠久的民族文化传统的国家，实行开放的文化政策是发展和建设社会主义新文化的必循之则。

---

① 《哲学笔记·谈谈辩证法问题》。

② 《国语·郑语》。

## 第五章 易文化传统与民族思维方式

如前所述,中华民族的文化传统是《易》文化传统。这种最具特色的文化传统的形成,与民族思维方式有着直接的关系。思维方式主要是指人类按照自身的特殊需要和功利目标,运用一定的思维工具和方法去接受、反映、理解、改造思维对象或对待客体信息的思维活动形式。一种思维方式的形成,决定于一定的社会存在状况,同时也受着传统文化的顽固影响。毋宁说,中华《易》文化,奠定了中华民族的思维方式。

### 一、思维方式与民族思维方式

文化是思维的轨迹。亘古以来,人类社会的一切文化现象,都是人类思维活动的产物,或者说,是人类智力发展过程中的活动轨迹的具体体现。从这个意义上说,文化传统也就是人类的历代思维成果的积淀。所谓思维,是指人们在感性认识基础上形成的一种理性认识,是客观事物在人脑里的一种间接的和概括的反映,是认识论的一个范畴。思维作为一种动态的概念,则是指人们进行理论认识的过程,亦即谋虑思考。它是通过概念、判断、推理等形式反映客观世界的能动过程。人们在社会实践的基础上,将所获得的丰富的感性材料进行去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的分析、综合等改造、制作,以形成概念、判断和推理,从而获得关于事物本质及其规律性认识,这就是思维。

思维与语言文字的关系十分密切。思维以语言(文字是语言的

符号)为工具,并通过语言表达出来,语言则是思维内容的载体。可见语言和思维彼此不能相无。而语言对于思维的方式则起着重要的决定作用。

思维方式亦称思维形式,是指人们对客观事物进行理性认识 and 评价的时候所采取的手段、方式和形式。通常人们把思维方式等同于概念、判断和推理,这固然不错,但更有一个如何运用概念进行判断和推理的问题。这是思维方式的本质问题。从现象描述来看,它是人们进行思维活动的方法、法则和步骤的总和,是人们在一定的时空进行认知活动时,将现象物转化成感觉和思想的认知结构体系,是一种通过适应和建构而成型的认识框架及思维定势;从内在本质看,思维方式又是人类文化现象的深层本质,属于现象背后的、对人类的认知活动起支配作用的稳定因素。思维方式包含如下一些内容:(一)思维元素。即人们进行正常思维所必具的基本要素,包括思维主体和思维对象。思维既然是人所特具的一种理性认识活动,它必须在丰富的感性认识材料的基础上才能进行。(二)思维时空。人的思维总是在一定时空中进行的。人的思维对象也总是存在于一定的时空之中的。离开了时空的思维是不可想象的。(三)思维趋向。思维趋向与思维的目的性相关联。人的思维,是其把握和理解客体,确定它们对主体具有何等价值、意义,从而使主体确定正确目标的认知过程。大凡思维,总是有预期的目的趋向的。(四)运思途径。这是指进行思维、实现思维目的趋向的路线。这里有一个工具问题。譬如过河,是水行还是陆行。水行用舟,陆行用桥,这是一个需要权衡得失而后取舍的途径问题。运思途径亦如是观,实际上是一个如何实现思维目标的问题。思维方式的特质在于:第一,具有相对稳定性。一定的思维方式,既是人类认识能力的方法论原则,又是民族文化的历史传统、科学水准、哲学智慧、自然宇宙观、心理结构和理论体系的积淀。某种思维方式一经形成,便成为人们的习惯认识方法,而且在一定的思维环境中,代复

一代地绵延,并随着思维环境的渐变而缓慢的充实和更新。第二,具有鲜明的民族性。思维方式是文化的产物。文化的多元性,规定思维结构方式的多样性。不同的民族文化,规定了不同民族的思维方式。这种不同,不仅表现在思维质料诸如语言、文字及其所形成的范畴的不同,而且表现在思维结构诸如致思趋向、运思途径、价值取向等方面的不同。思维方式一般可分为逻辑型和经验型两种。所谓逻辑型,是指主要运用逻辑推理的方式构成的思维系统。人们在思维过程中,多采取理论思维方式。所谓经验型,则是指主要采用典型的经验构成的思维系统。这些典型经验,多是从日常实践活动中积累起来的典型事例,经过比较、分类和概括而被肯定的具有指代功能的具体的同时又是共性的东西。

思维方式是在人们认识和改造客观物质世界的实践活动中形成和逐渐完善起来并具备自身的个性的。思维方式总是具体的,没有什么抽象的一般的思维方式。在长期的社会历史发展过程中,由于生态环境的差异,形成了不同的语言文字和不同的生产和生活方式以及生活风俗习惯。这便是区域文化。一方面,它是在人的思维过程中形成的。因为人类诞生以后,便以认识和改造自然为天职。不同的生态环境,给人的思维和认识能力的形成提供了不同的物质基础。同时客观存在又薰陶、改造和提高了人类的素质,使得人类的思维方式逐渐发展、成型和模式化。所以思维方式的形成,一刻也离不开人类的生存空间和生产实践。其次,人们的生产实践水平,总是受社会生产发展状况制约的。不同阶段的生产力,最终决定了思维方式的不同层次。进入阶级社会以后,由于阶级利益而导致的价值观念的不同,因而思维方式又往往带有阶级的烙印。所以我们说,思维方式总是受社会历史条件制约的。同时,它潜在地影响着社会历史的发展和变化。这正如恩格斯所说:“每一时代的理论思维,从而我们时代的理论思维,都是一种历史的产物,在不同的时代,具有非常不同的形式,并因而具有非常不同的内容。

因此,关于思维的科学,和其它任何科学一样是一种历史的科学,关于人的思维历史发展的科学”。<sup>①</sup>“人类的思维的最本质和最切近的基础,正是人所引起的自然界的变化,而不单独是自然界本身;人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的。”<sup>②</sup>中国人也不例外。中华民族的思维方式也是中华民族的历史产物,同时,它又是在本民族改造自然的实践活动中得到发展的。

作为中国文化传统源头的《易》文化,自然对于形成我们中华民族的思维方式,也起着重要的影响和作用。可以说,《易》文化奠定了中华民族的思维方式;或者说,中国人的思维方式是《易》文化规定的。

中华民族是一个以华夏族为主体的多民族融合体。华夏民族自身也经历了一个漫长的融合过程。中国历史发展的复杂性酿成了民族的多种性和思维方式的多样性;多民族统一国家的建立、巩固和发展,则又导致了思维方式的趋同性。这种源分而流一的过程,从广泛意义上说,恰恰是中华民族的民族精神的凝聚过程。从文化符号学的意义上说,《周易》由八经卦重叠组合而成的六十四卦象数符号系统,是先人们对坦露但又神秘的客观世界的认识成果,是一个集巫术迷信与经验科学于一体的智慧晶体。《周易》实际上是世界上最古老的系统认知工程。它由基本的八卦符号开其端,经由指物、重卦、配以卦题、卦辞和爻辞作传等三个阶段而基本完成,其间经历了大约二十个世纪,仅重卦至作传便有十个世纪。《易传》出现以前,《周易》便已成为一种流行的、为普遍所接受的认知的典范。当时,在各诸侯国之间,举凡祭祀、征伐、姻亲、交往、医病、健身等人们的日常行事,都要借《周易》贞问、决疑,作最高的判断,以“神明其德”。这方面的事例在先秦一些典籍中有较多的记载,明确地载于《左传》中的案例,便有二十余起之多。

---

① ②《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第466页,第551页。

《周易》为我们民族奠定的是一种以辩证法为主体的经验的非形式逻辑型的思维方式,从而代表东方民族认知特征而与西方民族的逻辑思维方式形成对照。这种经验的非形式逻辑型的思维方式致力于“通几”,即《易传·系辞上传》所说的:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之志;唯神也,故不疾而速,不行而至。”《系辞下传》说:“知几其神乎!…几者,动之微,吉凶之先见者也。君子见几而作不俟终日。”张载说:“几者,象见而未形也。”<sup>①</sup>周敦颐说:“动而未形,在有无之间者曰几。”<sup>②</sup>方以智说:“以费知隐,重玄一实,是物物神神之深几也。寂感之蕴,深究其所自来,是曰通几。”<sup>③</sup>又说:“专言通几,则所以为物之至理也。”<sup>④</sup>这里把“几”都理解为事物运动、变化的一种端兆,一种内在的必然性和根据。而所谓“研几”,“知几”,见几而作,“通几”,则是深究事物变化之所以然。这是一种辩证思维方法,由此而发展成为传统的辩证逻辑学。从某种意义上说,辩证思维更能反映和驾驭经验知识,而逻辑型的思维方式则致力于“质测”,即用实证的方法考究自然万物的属性和规律。正如方以智在《物理小识·自序》中所说:“物有其故,实考究之,大而元、会,小而草、木、虫、蠕,类其性情,征其好恶,推其常变,是曰质测。”西方由此而发展成为传统的形式逻辑学。方以智在《通雅·卷首二》中说:“泰西质测颇精而通几未举。”这是他接触了明以来所传入的西学以后所得出的结论。它正好从另一个角度说明了中西思维方式的分野。当然,并不否认西方亦有辩证逻辑学。英国著名科学史家李约瑟博士曾经说:“当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候,中国则一直倾向于发展辩证逻辑。”<sup>⑤</sup>关于“中国人一直倾向于发展

① 《张载集·正蒙·神化》。

② 《通书》。

③ 《物理小识·自序》。

④ 《通雅·文章薪火》。

⑤ 《中国科学技术史》第三卷 科学出版社第33页。

辩证逻辑”的见解,无疑是深刻的。它并不排除中国思想史上实际存在的形式逻辑。只不过属于矛盾的次要方面,所居的地位较其次罢了。辩证逻辑是对事物进行动态考察,注重事物的普遍关系、能转化和循环发展,它是通过一定的思维形式来反映现实的矛盾运动的。

## 二、《周易》奠定的中华民族思维方式

《周易》所奠定的以辩证法为主体的经验的、非形式逻辑的思维方式,从不同视角考察,可以分四种类型:

### (一) 天人合一的整体思维

这是从思维的主体角度看。作为一种认知方式,《周易》所建立的是一个包罗天、地、人物的完整的系统。这个系统由两种最简单的爻象即奇(—)数和偶(--)数排列而成的八卦,再两两重叠组合而成的六十四卦所构成的。作易者以为,人和天地是一个相互联系的整体。所谓“范围天地而不过,曲成万物而不遗”,一切自然和社会的现象,风雨雷霆之故,吉凶祸福之由,似乎全都统进了《周易》这个大口袋。即所谓“道外无物,道外无事”,从而奠定了人们全面地、系统地、联系地把握世界的整体思维方式。《周易》的整体思维,表现为以下一些特色:

其一是它的系统性。这种系统性,首先表现在易卦的排列上,呈现出鲜明的有序性。即是说,作《易》者将六十四卦排列成为一个首尾衔接的圆圈,卦与卦之间体现了一种必然的内在联系。<sup>①</sup>如:它把互为复卦的两个卦连在一起(自复之卦则与也是自复之卦的旁通卦配对),使64卦组合成32对;至于某些结构特殊之卦如纯

<sup>①</sup> 如《易传·序卦传》说:“有天地(乾坤)然后万物生焉。盈天地间惟万物,故受之以‘屯’。……‘屯者’物始生也。物生必蒙,故受之以‘蒙’。‘蒙’者,物之稚也。物稚不可不养也,故受之以‘需’……”。



阳和纯阴卦,或亦复亦变之卦等,都作了特殊安排。这种次序服从一个总原则,即依据卦画的结构主要的是阳爻的个数和位数来决定。<sup>①</sup>唐人孔颖达将卦序的系统规律性总结为“二二相耦(偶),非覆即变。”所谓“二二相覆”,是说每一组卦的两卦之关系不是覆(两卦卦画相颠倒),如屯䷂与蒙䷃,就是变(两卦卦画完全相反,如坎䷜与离䷝。)这其中还包括了四组本身既是覆卦同时又是变卦的卦。易卦这种内在的联系还表现在卦名的含义上,如乾坤、剥复、损益、革鼎、泰否、既济未济即是。其次,《周易》六十四卦,各自成为一个子系统。每一卦自初爻至上爻,反映了事物由微而显的渐变过程,尽管爻辞看来不甚规范,但其体现的原理则是一致的。如乾之龙,咸之感,艮之气,震之雷,渐之鸿等等,无不是通过各自的爻变而显出事物物极而反的变化规律性。再其次,《周易》由最简单的数字符号组合成的八卦,又由八卦的两两重叠,组合成不相重复的六十四卦,从而构成了一个寓象、数、事、理于一体的符号系统;又通过爻变将卦象所指代的不同事物广泛地、直接和间接地联系起来,构成相互因承、制约、依存的矛盾关系。事物的发生、发展、变化和反原的循环运动,被范围在一个数字系统中,最后归结为乾坤两卦的爻变。

其二是它的模糊性。此所谓模糊性,是指易卦的内涵即卦爻辞和占断辞的不确定和不清晰性,不能形成一种理性的逻辑推理原则,因而给卜师们解《易》带来了极大的灵活性,从而也给人带来了一种不易掌握的神秘感。这种模糊性,首先在于易卦在取象问题上,它的作者们赋予各卦的指代意义交叉重叠,甚至还有相反对的情况,既没有类的区别,也没有层次的区别。譬如:

在《左传》和《国语》中,八经卦的指代意义:

① 参见欧阳维诚《周易卦序探源》,载《求索》1990年第6期。

☰乾：天、天子、君、父、光、玉、金。

☷坤：土、母、众、马、顺、温、安、正、厚、帛。

☳震：雷、兄、长男、姪、足、车、輶、行、杀。

☴巽：风、女。

☵坎：水、川、众、夫、劳、强、和。

☲离：火、日、鸟、牛、牯、公、候。

☶艮：山、男、言、庭。

☱兑：泽、旗、心。

在《易传·说卦传》中，八经卦的指代意义：

☰乾：健、马、首、天、圜、君、父、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果。

☷坤：顺、牛、腹、地、母、布、釜、吝嗇、均、子、母牛、大舆、文、众、柄、黑(地)。

☳震：动、足、雷、龙、玄黄、寡人塗、长子、决躁、苍筤、竹、萑苇、善鸣(马)、𩇑足、作足、的颡、反生(稼)、健、蕃鲜。

☴巽：人、鸡、股、木、风、长女、绳直、工、白、长、高、进退、不果、臭、寡发(人)、广颡、多白眼、近利市三倍、躁卦。

☵坎：陷、矢、耳、水、沟渎、隐伏、矫輮、弓轮、加忧(人)、心病、耳痛、血卦、赤、美脊(马)、亟心、下首、薄蹄、曳、多眚(舆)、通、月、盗、坚多心(木)。

☲离：丽、雉、目、火、日、电、中女、甲冑、戈兵、大腹、乾卦、鳖、蟹、蠃、蚌、龟、科上槁(木)。

☶艮：止、手、山、径路、小石、门阙、果蓏、阍寺、指、狗、鼠、

黔喙之属、坚多节(木)。

三兑：说、羊、口、泽、少女、巫、口舌、毁折、附决、刚卤、妾、羔。

此外，东汉易学家更从《易》辞或前人对卦象的分析中找出许多《说卦传》遗漏的加以补充，称为“逸象”。最具代表的有荀爽(公元128—190)和虞翻(公元169—233)两家。仅荀氏逸象就有三十一条，大多是对《易》辞的附会。这些指代意义，既有人、物、事等概念的，又有状态的，模糊不清。它给卜筮和贞问带来了很大的随意性。有时候同一卦不同的人解，会得出不同的甚至相反的结论。例如《左传·昭公十二年》载：“南蒯之将叛也，…枚筮之(即以马鞭棍棍代蓍草卜筮，遇坤(䷁)之比(䷁)(六五爻变)，曰‘黄裳元吉’(坤六五爻辞)，以为大吉也。”他告诉惠伯说：“即欲有事，何如？”惠伯却结合南蒯将叛的情况解释说：“黄裳元吉”是中和之美，黄裳为美饰，不能用于占凶险之事，故不能说是大吉。其次，《易》的卦辞和爻辞文字简短，缺乏界定性，容易引起歧解。结果是为己所用。如《左传·襄公二十五年》：齐棠公死了以后，崔武子往吊，发现棠公妻棠姜很漂亮，于是耍棠姜的哥哥去提媒。被拒绝。崔武子筮之，遇“困之大过，…示陈文子，文子曰：‘夫从风，风陨，妻不娶也。且其爻曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，‘凶’”。崔武子却说：“蒺也，何害？先夫当之矣”。他解释“凶”是齐棠公之死，于是坚持娶了棠姜。再其次，在《周易》的象辞与兆辞(占断辞)之间也存在复杂的情况，有的有象无兆，有的无象有兆，有的多象一兆，有的一象多兆，有的多象多兆，有的一象一兆。总之没有一个统一的规范。对此，人们只能笼统地去理会而不能具体地把握。

其三是它的协调性与包容性。即是说，《易经》的六十四卦所构建的是一个完整的、无所不包的动态平衡系统。所谓平衡，就是指阴阳协调、天人合一。《易经》之卦爻辞许多是用自然现象况喻人事吉凶，以天道说明人道。在《易经》的作者看来，天人之际，实相感

通。所谓“自天佑之，吉，无不利”<sup>①</sup>。《易》之卜筮，就是卜问于天，将人自身趋福远祸的功利目标求得与天的同一。如乾(☰)卦即是用苍龙星象的变化来教人取法的。再如履(☰)卦亦是用白虎星象的位置来说明人的吉凶处境的。《易经》很强调中行，亦即中道，“中”就是勿过勿不及，也就是阴阳平衡。后来人们以爻位的得中与否来解释象辞和兆辞，是抓住了易道的要旨的。

《易经》的六十四卦系统，从卦爻辞看，天道、人事(包括婚恋、生活习俗等民俗、统治术、战争、气功等)，可谓无所不包。正是《易经》的这种包容性，孕育了我们中华文化吐纳百川、熔铸万有、鼎革日新的博大胸襟。

不管《易经》的作者们自我意识的程度如何，其所创建的天人同构的整体思维方式，是蕴含了丰富的朴素辩证法思想因素的。这种因素，经过后来《老子》和《易传》的阐发，发展成为最具中华民族思维特色的阴阳氤氲消长和阴阳五行生克的辩证思维模式。直至今今天，这种整体思维，仍然是中华民族认知方式的重要特征。而整体思维方式，在人类现代化的思维变革中，已愈来愈显示出它的现实意义和重要作用。毋宁说，现代的系统科学，正是古代的这种整体思维的演进，是对它的否定和发展。

## (二) 奉常处变的循环思维

这是从思维定式的角度看。六十四卦构成的《周易》系统，是一个封闭的圆圈。宇宙万有，包括人和自然及其普遍的、多角度、多层次的联系，都被最终地范围在这个封闭的圆圈之中，隐然给人一种绝对真理体系的感觉。正如《易传·系辞上》所说：“夫易，广矣，大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正；以言乎天地之间则备矣”。

<sup>①</sup> 《易·大有》上九。

所谓循环思维,是指把一切事物的运动或发展变化都看成是一种周而复始的循环,即:某一点出发,发展到一定程度、超过事物发展的关节点最终又重新回到出发点的运动这样一种思维定势。

作为中国最古的一部哲学著作《周易》(即《易经》),其题义“周”即周行,亦即循环无端,周而复始之意;“易”(易)为象形字,上从日象阳,下从月象阴,具有阴阳交替变易之意。从《易》经的内容看,六十四卦皆以阴(--)阳(—)为基础进行排列组合而成,易道即为阴阳回互。这是循环思维最早的哲学表征。

《易经》的循环思维,表现为如下一些特色:

其一是它的封闭性。《易经》六十四卦,以“乾”“坤”首始,以“既济”“未济”终结,构建了一个大的循环系统。耐人寻味的是,第六十四卦定名为“未济”,其卦象为坎下离上。坎为水,属阴,水曰润下;离为火,属阳,火曰炎上,此为阴阳二气,背道而行,不相交济,故曰“未济”。未济是说涸人尚未到达彼岸,比喻过程处于变化之中,尚未完成。故它既是六十四卦的终点,同时又与始点相邻,形成一个封闭的系统。这种安排,表明了作者试图用有限的体系去反映无限变化的宇宙的心态。

其二是它的循环变动性。正如《易传·系辞下传》所说:“易之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可以为典要,唯变所适。”《易》之六十四卦,实际上是六十四个循环变化的子系统。即是说,各卦之变,都带有一种物极必反的循环特征。正如《周易·复卦》所云:“反复其道,七日来复。”譬如“乾”卦:

初九: 潜龙,勿用。

九二: 见龙在田,利见大人。

九三: 君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎。

九四: 或跃在渊,无咎。

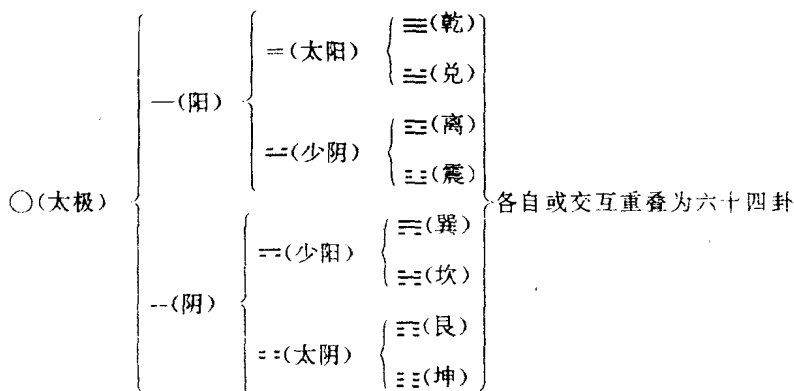
九五: 龙飞在天,利见大人。

上九：亢龙，有悔。

用九：见群龙无首，吉。

本卦象“龙”，通过“潜龙”“现龙”“跃龙”“飞龙”“亢龙”的变化过程，反映了物极必反的规律性。《易经》的循环往复的观念，源自初民们对周围世界变化的直觉印象。在他们看来，日月交替，阴阳变换，寒暑交章，荣枯代谢，死生轮续，以至氏族、部落的兴衰递嬗，都是循环往复的。这种囿于有限中的无限循环变化观念，成为中华民族奠定一种穷通变达心理的重要的传统思维方式。

其三是崇尚绝对的相对性。《周易》之卦序及其所营建的循环变化系统，是以阴阳爻画的相对性为前提的。《庄子·天下》说：“易以道阴阳”，确乎如此。《周易》六十四封之卦象，都是阴阳相对的。其相互变化，也取决于阴阳对立双方的相互消长。无怪乎《易传·系辞传》说：“乾，阳物也；坤，阴物也，”“乾坤毁则无以见易”，故“一阴一阳之谓道”。《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础，表明它的作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳（矛盾）的对立统一，亦即二者既相互联系又相互制约。《易经》经卦八个，两两之间四个对立。如乾对坤，巽对震，坎对离，艮对兑。从指代意义说，乾坤如天地相对，巽震如风雷相对，坎离如水火相对，艮兑如山泽相对。各对之内部关系都是对立又统一的。由八经卦错综重叠为六十四个别卦，也俱是两两相对的。如否泰、损益、剥复、鼎革、既济未济等莫不如此。否泰象征阻滞与通达；损益象征衰败与兴盛；剥复象征极与反；鼎革象征故与新；既济未济象征完成与未完成。从卦意说，也俱是相反而相成的。但是这种对立与统一的矛盾关系，却被作者窒息在一个崇尚绝对的框架之中。《周易》的作者既然将六十四卦构成一个封闭的循环变化的圆圈，则一切变化都被限制在圆圈之内。制约圆圈轨迹的最高主宰是“道”（《易传》亦称为“太极”），而阴阳便是“道”的外化。故《系辞上传》说：“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦。”其图式如：



太极(道) — 两仪 — 四象 — 八卦 — 六十四卦

这是说,太极分而为阴阳二仪,阴阳又各生一阴一阳,于是便有了太阳、少阴、少阳,太阴两两相对的四象;四象又各生一阴一阳,于是便有了乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤等不相重复的八个卦象。八卦的两两交互重叠,于是又构成了互不重复的六十四卦。六十四卦共三百八十四爻,由爻的运动变化沟通彼此之间的联系。六十四卦亦是两两相对的,形成一个封闭的圆圈,最终归宗于一个绝对对于阴阳之上的太极(道)。似乎没有这个绝对的太极(道),就没有了八卦,也就没有了六十四卦。因而这个绝对的太极(道),也就成了产生天地、人物、万事之母,当仁不让地受到推崇。这种崇尚绝对的相对性思维,是中华民族传统思维方式的又一重要特色,在各个生活领域中都得到了充分的表现。比如在政治生活领域,它为殷周以来的政权模式提供了理论依据,即天子受命于天,具有至高无上的绝对权威,天子而下,在王朝内部有太史僚和卿事僚以及各级职官;外部则有各诸侯、卿、士、大夫以及庶民、奴隶。进入封建社会,依然是封建帝王处于绝对的至高无上地位。下设之文武官吏亦是相互制约、对立统一的。以“易经”为“三玄”之首的魏晋玄学直接通过一多范畴论证了“以一驭多”和“崇寡贵一”的观念。这种思维特征,对于奠定中华民族对权威崇拜的文化心理产生过重要影响。

### （三）寓理于象的形象思维

这是从思维形式的角度看。《易经》作为一个封闭的整体，是数、象、事、理的有机统一。由数而生象，因象以指事，言事以寓理。《易经》很少直讲道理，而是运用形象思维的手段，将道理寓于过程之中。所谓形象思维，是指人们在认识世界的时候用客观事物的具体形象进行思维和表述，亦即“用具体的东西表示抽象的思想”。它着重在人类获得的直接经验基础上进行，在其思维过程中，始终保持着客体的直观性。亦即《系辞下传》所说：“近取诸身，远取诸物”，从已知物及其关系中抽象出某些“具体的共相”（黑格尔语），并依靠类比联想等方法，去说明对周围世界及人类社会规律性的认识。形象思维作为人们把握世界的一种方式，经历了一个由低级到高级的发展过程。《易经》的形象思维，当然还只能是一种低层次的初级形式。这种初级形式的形象思维亦可称为取象思维。它表现为如下一些特色：

其一是它的取象寓理性。所谓取象寓理，就是在思维过程中以具体物象去表达一定的道理。《易经》的取象，分为卦象和辞象两个层次，而两者又是结合在一起的。

卦象分为八卦之象和六爻之象两类。传统的取象说认为，八卦之象是伏羲通过“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”的实际观察类比得来的。所谓“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”<sup>①</sup> 八卦之象即：

乾☰(天)、坤☷(地)、震☳(雷)、巽☴(风)、坎☵(水)、离☲(火)、艮☶(山)、兑☱(泽)。

可见卦象是一系列的表意性符号，每个符号各有其特别指称。组成卦象的基本材料是奇(—)偶(--)两种爻画，亦即物象的表意符号，这两种基本符号后来又被赋予“阳”和“阴”两种对立的属性，阴

<sup>①</sup> 《易传·系辞下传》。



阳爻画的不同排列组合,便生成不相重复的八种卦象,或称为经卦、单卦;八卦的错综重叠,便生成六十四个不相重复的重卦。由于卦体中阴阳二爻的排列组合不同,便形成了不同的形与质。卜人便是以此来说明事物的变化并进而揭示其因果联系的。譬如大壮(䷡),雷乘乾,天上有雷,故为大壮;明夷(䷣),地下有日(火),日将东升,故曰明夷;泰(䷊),地在地上,阴沉阳升,天地之气交会,故曰泰;反之,否(䷋),天在地上,天地之气背离不交,故曰否。等等。这都表明,作易者不能尽意,于是立象以尽意的思想。易卦体系便是运用奇偶之数编制而成的一套完整的表意符号系统。所谓六爻之象,是八卦重叠相荡而成,它由两个经卦组合,六十四卦各成六爻之象。《易传·系辞上传》解释六爻之象说:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才(天、地、人)而两之,故六。”《说卦传》说:昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”六爻之象,为尔后易学象数学奠定了基础。

卦象与爻象的抽象性和不确定性容易产生解释的随意性,随着人类认识能力的提高,出言以明象便成了历史的必然。于是又于指物性的卦名之外,增加了卦辞和爻辞。除兆辞以外,卦辞和爻辞也是一种取象,如乾之龙,履之虎,渐之鸿,等等。这些都称为辞象,即以卦爻辞所取之物象象征事物的发展变化,寓理于其中,从而为尔后易学义理学奠定了基础。

有了卦爻之象和卦、爻辞,说易释卦便有了一定的根据,《易经》也便具有了普遍的法典性。仍以乾卦为例。乾卦居六十四卦之首,属纯阳之卦。乾为天,天创始万物,被覆万物,富有万物,故乾又是崇高、尊贵、真善美相统一之象,凡人君、王侯、贵人均可引以为

象。又，龙为鳞虫之长，自古以来，龙就被先民们当作神物崇拜，祀为图腾。《淮南子·天文训》说：“天神之贵者，莫贵于青龙”。古神话中常以青龙为东方之神，故乾又取龙象。乾卦之“龙”，实指天蝎星座，亦即苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）之第五宿心宿 Q、d、r 三星。它形同蝎子（一名蜥蜴），尾指东南，在蛇夫、人马、天秤等星座之间。每当春夏之际，昏后升于东南；秋冬之交，昏后降于西南。《后汉书·张衡传》云：“夫玄龙迎夏则凌云而奋鳞，乐时也；涉冬则渥泥而潜蟠，避害也”。初九潜龙指冬季，龙隐伏于地平线下，此为隐匿之时，时机未到，不可动作。故曰：“潜龙，勿用。”九二，指春分黄昏之时，龙角始绽露于天田，利见大人之象。继而顺时上升，夏至时陈列于天。“或跃在渊”、“飞龙在天”，一帆风顺。对此，应当谨慎小心，时时警惕，“终日乾乾，夕惕若”，不可忘乎所以。立秋和秋分之间，角星降至西方地平线下，亢宿仍处于地平线上；季秋孟冬之时，全体又复归于地平线下。亢龙象征有悔。卦爻之象和卦爻之辞，象征了事物由不可为发展到可为，到利于为。由隐而现，由弱而强，盛极变衰，物亢必反的否定过程，体现了卦爻之象与卦辞之象相互补充的完整统一的寓理于象的特征。再如咸䷞卦：

咸：亨。利贞。取女，吉。

初六：咸其拇。

六二：咸其腓，凶。居，吉。

九三：咸其股，执其随，往吝。

九四：贞吉。悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五：咸其脢，无悔。

上六：咸其辅颊舌。

本卦是“近取诸身”之典型例证，描述了男女由感而相悦的爱恋过程。卦象为兑在艮上，象征少男求少女，“艮”阳“兑”阴，阳居阴下，二气交感，故可获吉。又“艮”有止义，兑有悦义，“止而悦”，谓阴

阳(男女)二气(性)相感而愉快地结合。从卦辞看,“亨”,一般释为“嘉之会”,谓行为举止符合规范,故顺利通达。“利贞”是说利于贞问。如问娶妻(取女),可以获吉。从卦的爻辞之象言,亦指男女相互爱恋之事。“咸”即感。“拇”指足之大拇指。初六是说男女双方之情感从脚到大拇指处发生。“腓”即腿肚。“股”即大腿之臀部,“随”亦指腿肚,“憧”通“瞳”。“瞳”,从心、从目。“憧憧往来”,谓四目传情,心有灵犀之状。“悔,即背部肌肉,“辅”通“甫”,“辅颊”犹谓脸颊。卦意是讲一对少男少女初次见面,相悦而钟情的情感逐渐生发、上升的过程。初情发动于足之拇指,进而升至足之腿肚,腿之股,以至眉目之间,进而拥抱背部、亲吻,实现了情感的交流,完成了恋爱过程。矛盾双方通过相感而形成新的统一体。六二、九三爻辞是说情感尚未发展到上体,动作欠稳重,执“随”触“股”,必至“凶”、“吝”,但善处便可化解。情感继续升华,终至于成就好事。这便是“咸”卦的形象思维。它包寓了事物的发生由微而著的发展道理。再如艮卦䷳:

艮:艮其背,不获其身;行其庭,不见其人。无咎。

初六: 艮其趾,无咎,利永贞。

六二: 艮其腓,不拯其随,其心不快。

九三: 艮其限,列其夤。厉,薰心。

六四: 艮其身,无咎。

六五: 艮其辅,言有序,悔亡。

上九: 敦艮,吉。

艮卦所言,正是人们练习一种气功的过程。<sup>①</sup>它是通过练功时真气自脚趾至腿肚再至腰身、颊和头部诸经络的自下而上的运动变化及其形成的心理、生理反应之象,形象地说明了事物曲折变化发展的道理。

① 详释见本书附(一):《读易管见》。

其二是它的典型经验性。易之卦爻辞所取之象，都是挑选的占卜灵验的筮例。物象之天文地理、风雨雷霆、飞潜动植，人事之婚丧嫁娶、祀戎民俗，养生处世，卦爻辞中都有体现，其中有不少是殷周时的典实。如：“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“丧羊于易”、“中行告公”、“城复于隍”、“康侯用锡马蕃庶”、“箕子之明夷”等等。作易者以此作为人事的象征，去说明卦象，指示休咎，正是《易经》形象思维之一大特色。

其三是它的类比推理性。类比推理是卜人利用卜筮得的卦爻辞的指示意义去预测人事的吉凶祸福的一种思维手段。相当于诗歌中的比兴。刘勰（约465—约532）在《文心雕龙·比兴》中说：“比者，附也；兴者，起也。附理者切类以指事；起情者依微以拟议。”朱熹在《诗集传》中说：“比者，以彼物比此物也；兴者，先言它物以引起所咏之词也。”这都是说：“比兴”是借此物去比喻和生发它物的情、理。在这一点上，《诗》、《易》是相通的。故章学诚在《文史通义》中指出：“《易》象通于《诗》之比兴。”事实上《诗》之兴象与《易》之易象同源于观念内容与物象相统一的原始兴象。而原始兴象产生的基础同以神物为征验和预兆的易象产生的基础是相同的，都是由于自然物象的被神化，被赋予某些想象的观念内容，以之入诗，则为兴象，以之占卜，则为易象。而《易》之象辞，本来都是诗化了的韵文，二者在此得到了巧妙的统一。《易经》的类比功能，主要在于“触类而长”<sup>①</sup>，亦即将人的认识从已知向未知推进，使未知成为已知。也就是说，《易经》的类比功能，也就是它的预测功能。譬如：“坤”之初六：“履霜，坚冰至”。“履霜”是已知，“坚冰至”是未知转化成的已知。其它如“恒”之九三：“不恒其德，或承之羞，贞吝”。“解”之六三：“负且乘，致寇至。贞，吝”；“旅”之初六：“旅琐琐，斯其所取灾。”等等，都带有一种明显的必然性。《易经》正是用这种类比

① 《易传·系辞上传》。

推理原则去预测吉凶的。

#### (四) 得意忘言的直觉思维

这是从致思的途径和倾向的角度看。《易经》作为卜筮之书，于整体、循环、形象等思维方式之中，渗透了一种直觉思维。所谓直觉思维是指主体在思维过程中排斥感觉经验，不需要有关的概念、范畴作中介，也不遵循必要的逻辑程序，而是由某种物象诱发灵感，突然直接体悟事物本质的一种非理性思维方式。《易经》作为人类把握天道，发挥人道，预测吉凶休咎的一种认识体系，由于它的准宗教信仰的神秘性，又由于它的整体性和模糊性，最终还是由于它所反映的先民们实践能力和认识水平的低下，因而具有典型的超理性的、体验式的直觉思维特征。

其一是它超理性的偶然性和征兆性。卜筮活动原本就是人类远古时代原始巫术征兆迷信的产物。人们每有大事，辄诉诸于卜，而卜筮的结果便是卜问者们处事行止的行为准则。筮的结果寓于象辞中之兆辞。象辞旨在说明卦象，其撷取多系以往筮例的典型，非关所问。它只是作为一种模式存在。具体卜问之事与卜筮得来的卦爻辞并无必然的联系。卜人以此说卦，必须从象征意义方面生发，表现了一种极大的偶然性和征兆性。譬如：“利东南，不利东北”；“西南得朋，东北丧朋”，“三人行，则损一人，一人行则得其友”等等，这类结果对于卜问者纯属偶然，而将这种征兆去说明卜问之事还必须先借助它，然后又忘掉它，再去体悟其玄理。这实际是将偶然必然化，进而将其绝对化和普遍（典型）化的直觉功夫。

其二是象外之意的神秘性和理解的顿悟性。《易经》六十四卦之象，囊括了天地万物及人事变迁，似乎被当成了一部包罗古往今来，上下四方的最完备的大辞典。六十四卦有别，但对占卜者来说则无别。即是说，他所占问的事情可以从六十四卦之任何一卦找到答案。如果把六十四卦概括为“太极”或“道”，则每一卦都成为“太极”（“道”）的体现，这恐怕是人类全息理论的最古老的萌芽。正因

为如此，六十四卦的象辞是不足以说明问题的。这种“言不尽意”的情况，使《易经》凭添了一种神秘的色彩。卜筮的最终目的在于得意，得到冥冥中的天（神）的启示，所以不能执着于言辞。那末，人们对象外之意的理解，只能是靠象辞的启发，诱发灵感，发生直觉顿悟。而这种顿悟，又是以占卜者个人的功利目标为轴心的。可以说，体现了一种主体性原则。王充（公元 27—96）在《论衡·卜筮》篇中有一则筮例：

“鲁将伐越，筮之，得鼎折足。子贡占之以为凶，何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之以为吉。曰：‘越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。’鲁伐越，果克之。”

鲁伐越筮得的鼎卦之九四：“鼎折足，履公餗，其形渥，凶。”鼎为炊具，折足而倾履，象征王公的爵禄被剥夺了，刑罚很重，说明罪大，故凶。这一爻所指之事与鲁将伐越可谓风马牛不相及。但卦辞是“元吉，亨”。其它各爻均无不吉之兆。子贡以为凶是凭九四爻辞占断。但鲁伐越大策既定，势在必行，于是灵感一来，便找了个“越人水居，行用舟，不用足”的理由。事实上越人不用足，不等于鲁师不用足。鲁师以陆行水，本为不利，何吉之有？类似的筮例在先秦典籍以及后来的书中多有记载。这种非逻辑的主观直觉思维对中华民族的思维方式发生过重要的影响。尤其是对道家、玄学、禅宗影响更大，所谓“静观玄鉴”，“虚壹而静”，“得鱼忘筌，得意忘象”，“不立文字，直指人心”等命题的提出，都可溯源于《易》。

### 三、太极、阴阳、五行模式与经学模式

从总体上看，易文化所奠定传统思维方式逐渐凝聚成两种思维模式。所谓思维模式，一般包具两方面内容，其一是思维性质，其二是思维程式。它是思维方式的集中体现。思维方式总是通过一定的思维模式表现出来。这两种思维模式是：

### (一) “太极、阴阳、五行化生万物”

这种思维模式以西周末年太史伯阳甫(生卒年未详)<sup>①</sup>“和实生物”的命题为代表。伯阳甫认为,宇宙万物并非神灵所造,而是“先王(圣人)以土与金、木、水、火杂以成百物”。<sup>②</sup>他还认为,西周末年所发生的大地震是阴阳二气发生矛盾,“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸”<sup>③</sup>所致。这种模式经春秋时期的《老子》到战国时期的《易传》和秦汉时期的《黄帝内经》而奠定下来,汉经隋、唐而至宋、元、明、清而得到进一步发展。从董仲舒(前179—前104)、嵇康(公元244—263)、刘禹锡(公元722—842)、柳宗元(公元773—819)、王安石(公元1021—1086)、张载(公元1020—1077)、二程、朱熹(公元1130—1200)、罗钦顺(公元1465—1547)、王廷相(公元1474—1544)到方以智、王船山(公元1619—1692)、颜元(公元1635—1704)、李塨(公元1659—1733)等著名的思想家们,在论及宇宙生成与发展的问題时,都没有摆脱这种思维模式的规范。他们中唯物论和唯心论的分野,主要地取决于对太极(道)的属性的不同判断。至于中国源远流长的中医诊断学,至今仍然沿习这种思维模式,其辩证施治的原则为医家当然取法。

### (二) 经学模式

汉代开始把先秦古文献以及某些代表性著作称为“经”。随之又出现了以训解或阐述儒家经典为宗旨的经学。<sup>④</sup>汉武帝(前156—前87)采纳董仲舒建议,罢黜百家,表彰六经,独尊儒术,是为经学时代的开始。他采取的措施是设立五经(《诗》、《书》、《易》、

① 史伯与伯阳甫实为一人,时贤已有考定,兹不赘述。

② 《国语·郑语》。

③ 《国语·周语》。

④ “经学”,指训解或阐述儒家经典的学问。一般认为,经学萌发于春秋战国时的子夏和荀况,崛起于西汉。经学大致可分三大派别:西汉今文学,偏重于儒家经典的微言大义;东汉古文学,偏重于儒家经典的名物训诂;宋学,偏重于儒家经典的心性理气,三派各有优弊。长期以来,经学被作为封建文化的正统,对中国封建制度的巩固、发展和延续,起了很大的影响;对哲学、史学、文学的发展也起了很大的制约。直至“五四”运动,经学始告终结。

《礼》、《春秋》、《乐》亡佚)博士,为博士立弟子员,成立国立太学,教以儒家经义。由于统治阶级重视,说经遂成为利禄之途,说经者日众,经说亦愈繁。自宣帝时石渠阁会议诸儒辩五经异同以后,五经博士开始正式分家法。其后,《春秋》有三传(《公羊》、《谷梁》、《左氏》),《礼》有三礼(《周礼》、《仪礼》、《礼记》),加上《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》,称为十三经。汉儒传经为了对付考试,由门徒递相讲授,口口相传,极重章句师法。其繁琐程度有“说五字之文至二三万言”者,而且经传乖离,不得要领。但学生不得背离师受家法。由崇拜经书而逐渐形成了思想史上的注经传统和经学思维模式。自孔子授徒开注经之先河,韩非亦有《解老》、《喻老》之注,汉儒注《老》有十余家之多,魏晋又有《庄》注,儒、道以外,又有《佛经》的译注。人们思想的表达,体系的建立,往往通过注经的形式表达出来。后来甚至出现“六经注我”和“我注六经”之争。这种经学思维模式和注经传统延续至今。从尊重传统价值,凝聚民族精神,积累文化典籍的角度看,这种思维模式对中华民族的传统文化的继承和发扬,起到了重要的作用。但它却带有先天的自我封闭性,束缚了人们的创造性思维的正常发展,起了阻碍文化学术发展的不良作用,成为传统思维方式之一大弊病。

由周易奠定的中华民族的传统思维方式,都包含在上述两种思维模式之中。由《周易》所奠定的这种思维方式和思维模式,因为中国社会历史进程曲折缓慢及其实践方式的制约,以及思维方式自身发展的相对独立性,而成为贯通和规范整个中华民族共同的思维方式,成为生成和铸就中国易文化传统的文化基因。它对于形成中华民族优秀的文化传统和精神无疑地起了重要的积极作用。但其负面的东西也起了不良影响。传统的整体思维方式,忽略了分析的方法;传统的形象思维和直觉思维方式,则忽略了理性的逻辑思维方法;封闭的循环思维方式,最终窒息了辩证思维的生命。传统思维方式的这种片面性,在今天,已经成为自身被改造和更新的



历史依据。

### (三) 传统思维方式诸特色的关系

中华易文化传统所奠定的民族思维方式,蕴涵了丰富的内容。

从具体形式和偏向来看,它是以汉民族为主体的中华民族在长期历史发展中积淀、凝聚而成的,因而,是具有鲜明民族特色的、中国化的典型的传统思维方式。

从发展阶段来看,它是属于古代的,处于近代分析性思维方式之前的“原始思维”,是从《周易》之源奔涌而出的没有经过革命性改造、创造性否定而遗留传承下来的古老思维方式的“原型”,因而它是传统的。

从具体内涵来看,它是由弘扬《易》道的儒、道、释三家交融互摄所奠定的民族思想文化的价值观念,知识情感等共同铸造的民族传统思维方式。它们具有整体性、形象性、直觉性、循环变动性等内在特质。

从特定功能来看,它是影响中华民族整体,塑造中华民族特有的思维性格和偏向,制约中国文化、中华民族文化心理素质的深层结构,全方位支配中华民族认识、思考、行为、活动的根本力量。

从层次划分来看,它处于文化思想发展历史长河中的核心。它是形成社会价值观念和心理学文化结构的重要机制,并通过它们从文化层面和日常生活层面表现出来。这种思维方式在一定条件的诱发下,从一定既成的思维模式出发进行认知活动和心理活动,在历史时态发展过程中保持稳定并深入到人们的活动中去,这样就生发出承传不绝的思维文化传统,生长出蔚为大观的中国文化,成为一种理性的直觉;同时深入到人的心灵深处,由自觉变成潜意识、无意识的习惯性思维,从而形成色彩各异又具有强烈定向性的深层心理结构。

当然,还可以从更多的视角来揭示传统思维方式的规定性。

正如本章所揭示的,中国传统思维方式具有整体性、形象性、

直觉性、循环变易性等特色。它们之间是有显著区别的,构成了传统思维方式的不同侧面和偏向;但是同时,我们也应看到,它们之间又有着必然联系,正是这种联系才使它们共同构成传统思维方式这个整体。

我们从各个侧面来概述传统思维方式的特色,是为了论说的方便,从逻辑上进行的分析性概括。而事实上,它们的客观现实基础和本体只有一个,即中国传统思维方式,这些特色之间是相互依赖,互为前提,紧密联系的。

以上四种思维方式既相区别,又相联系。从横向看,它们以天人合一的整体思维方式为本体,结成了一个经验纵合型的多元互补的认识结构体系;从纵向看,每一种思维方式都贯穿了阴阳对立统一的辩证的思维原则。易卦系统,反映了作《易》者已经具有一种通过阴阳对立统一求得整体系统的动态平衡的意识。这种动态平衡的意识,又决定了《周易》以中和为特色的天人和合的价值取向。无论是尔后的儒家易学抑或是道家易学以至于两汉之际传入中国以后逐渐中国化了的佛学,都是分别从不同方面阐扬中和之道,以中和之道为真善美相统一的最高真理,从而形成了传统的以中和为至德、大本的中华民族文化精神。

## 第六章 《易》文化传统与中华民族精神

中国是古老的东方大国,在这片神奇的土地上,先民们凭借自己的智慧和双手,在长期认识和改造世界以及人自身的社会实践中,成长、繁息和交会,结成了伟大的中华民族,同时也陶冶了具有鲜明个性的伟大民族精神。在弘扬优秀的民族文化传统,激励民族精神,建设有中国特色的社会主义现代化的今天,对民族精神的内涵和中华民族精神形成的机制及其源流进行清理和认识,显然十分必要。

### 一、民族精神与中华民族精神

#### (一)构成民族精神的诸文化要素

民族精神或称民族文化精神,是指一个民族对其固有文化所表现出的优越伟大的精神。民族精神是在特定的地缘、气候、语言、风俗习惯以及政治、经济等社会生活中长期积淀而形成的。它一经形成,又具有相对稳定性和独立性,对该民族的经济、政治、文化、风俗等方面发生重大影响。一个民族不同时代的精神风貌都是民族精神的体现,而民族精神则是蕴涵于不同时代精神之中又超越于其上同时又处于发展过程中的意识系统。民族精神是诸文化要求的复合体。撮要言之,有以下一些方面:其一、认知方式。人是以创造第一件劳动工具告别自然界的。当人从自然界异化出来,结成人类社会以后,就开始了以自然界、社会群体和人自身为认识对象的无限认识生涯。因为生存和发展的需要,人首先必须解决衣食住行等生计问题,这就必须和周围世界发生联系,认识它、改造它、利

用它为自身服务。人类的认识,自古以来就是和生产劳动紧密地结合在一起。劳动实践产生了认识,又推动了认识向前发展。人类认知客观世界的方式由于文化背景的不同而不同。所以一个民族的认知方式是区分不同民族精神的标志之一。其二、语言文字特征。语言和文字是一种民族文化特有的标识。一方面它是先民们在长期的劳动、生活中逐渐产生、创造和发展起来的;一方面,它又成为人们认识世界、交流思想和创造文化的基本工具。语言借助人的听觉表达思想,文字是语言的表象,又是可诵读的语言。不同民族有不同的语言和文字,它们对各民族文化精神的形成、发展、延续和传播起着不可缺少的作用。其三、风俗习惯。风俗习惯是一个民族对自身在特殊环境中逐渐形成的生活方式、认知方式和某些认知结果的认同。从而成为该民族世代沿袭而很难移易的社会风尚,而它又是孕育民族精神的一个重要因素。其四、宗教信仰。作为一种文化现象的宗教信仰,是人们在认识和征服客观世界过程中对自身力量信仰不足时产生的一种心理寄托。原始的宗教信仰,反映了人们对真善美的一种追求和趋吉避凶的功利主义心态。宗教信仰可以调节和平衡一个民族的心理状况,凝聚民族精神,抑制或激扬民族情感。其五、处世哲学。现实的人都面临一个如何处世的问题。作为时代精神精华的处世哲学,最能反映一个民族的精神性格。其六、审美情趣。它是人们在现实意识基础上的一种超越现实意识的自由创造。“爱美之心,人皆有之”。然而追求什么美则反映了一个民族文化心理结构中深层次的精神情感。其七、道德意识。道德是一定社会调整人们之间以及个人与社会之间的行为规范的总和。道德对于民族精神的形成有着重要的作用。不同民族、不同阶级有不同的道德。道德意识对于规范一个民族的行为方式和精神内涵具有重要的作用。其八、人格理想。人格理想是陶铸民族精神的一种最高道德境界。每一个民族都以自己崇拜的心灵偶像作为本民族的楷模。他们是民族精神的象征,是民族精神的完美

体现,也是民族的骄傲。他们对民族贡献的方面可以不同,但同样是伟大的。每个民族都用这种人格来施行教育、炫耀光荣,作为本民族延绵发展的理想人格。其九、价值观念。此处是指包括了人生价值、人格价值、道德价值、审美价值、功利价值等在内的价值观念的总和。它是一个民族衡量轻重得失、临事取舍,作出行为选择的思想原则。民族精神往往通过对具体事物的价值判断,诸如义与利、忠与奸、善与恶、美与丑等及其行为取舍表现出来。价值观念一般随着生产方式的变革而改变。但有一些在长期的历史发展过程中积淀下来的反映该民族本质特征的观念,却是该民族所固有的不容改变的东西,一般由这些方面维系不同民族精神的质的规定性。自然,它们中也仍存在共性和个性的区别。

对民族精神要一分为二。常说的民族精神指集中体现一个民族内在本质和外在风貌的精神。这是要发扬光大的。那些非本质方面,固然也是民族精神的体现,但却是要扬弃和改造的。在继承、弘扬与扬弃改造的问题上,不同阶级有不同的取舍。民族精神中,有的如仁义道德等,在不同时代有不同内容;有的则在不同时代所起的作用和意义不同。这都是随生产方式的发展而演变的。离开了具体的历史的分析,对民族精神的价值判断是难以准确的。

## (二) 以“中和”为大本的中华民族精神的多元构建

中华民族精神是以华夏族为主体的多民族共同创造的、最能反映中华民族内在本质和风貌的精神。举其大端,有以下几个方面:

其一、热爱祖国的精神。祖国是民族得以孕育、成熟和发展的摇篮。古老的中华大地,孕育了众多的民族。其中多数民族都曾经有过自己的、维系本民族团结和统一的组织形式。它们都由原始的群落、氏族发展而来,逐渐建立起以血缘关系为纽带的政权或国家,直至形成统一的多民族的国家。在这个交融兼并的长期历史过程中,都曾涌现出为了本民族的生存和发展作出伟大贡献乃至牺

牲的伟大英雄人物。他们的事迹,形成了中华各民族的共识,即热爱自己民族和祖国的精神。中华民族得以融汇成为多民族统一的国家,历经千秋百代,不为任何侵略所折服,巍然屹立于世界民族之林,正是这种热爱祖国的精神作用所致。

其二、勤劳聪慧的精神。中华民族是一个勤劳聪慧的民族。在长期的生产和生活实践中,先民们为了创造和改造自己的生存空间“仰观俯察,近取远取”,战天斗地,在天文、历法、数学、农学、兵学、乐律、语言文字等诸多方面,不断地发明和发现以及改进与发展,取得了无与伦比的成就。正是这种勤劳聪慧的精神,不断改进着中华民族的认识工具,拓宽着认识领域。从而不断提高本民族的认识水平。在改造客观世界的过程中,也不断地改造、提高着民族自身的素质,形成了一种永无休止的良性循环。这种精神,正是我们民族自强、兴旺的希望所在。

其三、团结勇敢的精神。中华民族得以长绵不绝,还在于有一种团结勇敢的精神。先人们在抵御各种天敌的时候就认识到“群能胜物”的道理,从历史文献记载看,“协力同心”,“同心同德”等团结奋斗的精神,历来被当作一种高尚的德行加以提倡。团结是勇敢的精神和物质后盾。一个部落、一个民族,进而一个国家,能够在一种最高利益原则的基础上团结起来,就能战胜自然灾害、抗击强敌。“制天命而用之”。中华民族为了寻求真理,曾经不畏艰险,团结奋斗,前仆后继,创造了可歌可泣的业绩。纵观历史,中华民族自秦以后在政治上的统一时期,约占三分之二。历史上如此珍重团结和统一的民族,实属罕见。这种精神,在风云变幻的今天,也是尤其应该发扬的。

其四、朴实诚信的精神。朴实诚信也是中华民族的传统美德。长期的生活和生产实践,形成了中华民族崇实、务实、实事求是、鄙薄华而不实的精神。做人讲诚实不欺,为学讲经世致用,作事讲实效、实功。韩非之言功利、司马迁之修史,王充之作《论衡》,陈亮、叶

适之事功，王船山之对道学的清算，方以智之质测之学，正是贯穿了这一精神。中华民族一贯把诚信作为处理国际、人际关系的一种哲学，并以此自豪。

其五、温良敦厚的精神。中华民族同时又以温良敦厚著称。中华民族提倡“厚德载物”，因而重德，强调“内圣外王”，“以德配天”。因之在人格修养上，既讲修、齐、治、平，又讲“修道德”、“修身养性”，由“修之身”——“修之家”——“修之乡”——“修之邦”——而“修之天下”，“涤除物欲，清静自正”。温文宽厚、廉直中庸、仁民爱物等都是至人圣人、贤人君子以至王者必备的品德。宽厚礼让，容诸百家异己，是至圣大贤应有的胸襟。以之为政，则为王道政治；以之交谊，则讲平等修睦，谦逊礼让，反对“以众暴寡，以强凌弱”，处理人际、国际关系均以此律；以之对待精神文化，则为打通门户，通相为用；以之对待物质文化，则为讲求和谐平衡。总之，力求天人和合，达到“赞天地之化育”的目的。中华民族向来认为，人是天地中之一物，在天地要尽自然之道，在人则应尽人道。人道的内容就是顺应自然，爱护自然，保护同类，视人若己。中国人最富于人道主义。而人又是天地间最为贵者。因此，人又能“以人造天”，“以人道率天道”，充分发挥主观能动性。“大其心力”，让民族精神变成巨大的物质力量。

中华民族精神的精髓是中和之道。中和直解为中正和平。它也是中华《易》文化传统的精髓，关于这一点，前文中已有论及。其至先秦，触目皆是“执中”、“建中”、“用中”、“守中”、“建极”、“时中”、“环中”、“中行”、“中和”、“中庸”、“去同取和”、“协和”、“兼爱”、“泛爱”等等，都是这种精神的体现。中和精神，实际上已经成为中华民族与其它国家和民族交往、处理政务、待人接物、立身处世的基本原则。

一个民族的文化传统的精髓便是民族文化精神，由《易》的中和传统铸就的中华民族精神，既有对现实的执着的一面，又有对现

实的超越的一面。儒家属于前者。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”。<sup>①</sup>基于这种追求，他力倡“允执其中”<sup>②</sup>“和为贵”<sup>③</sup>。冀望由“齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道”。<sup>④</sup>道家 and 尔后传入中国且被中国化了的释家属于后者。道家所提倡的“玄同”与释家的“中道观”颇为相似，都表现为一种超越，所不同的是，释家的超越表现为对人死后进入涅槃极乐境界的解脱苦难的追求，而道家的超越则表现为对人的延生和进入无矛盾境界的复归自然的追求。这种多元的文化要素的复合，或称为“互补”，构成了中华民族亘古绵长的中正无私、勤劳质朴、自强不息、温良恭俭、忠恕善良的民族美德。从另一方面看，这种以“中和”为核心的文化传统，也有其负面的东西，其所造成的消极影响，也是不能忽视的。中华民族精神既然是一种多元构建，当然也应当看到它的负面效应和二重性。如儒家崇尚的重义轻利、重道轻艺、忍辱负重的精神，道家和释家崇尚的无为不争、守柔处下、知足常乐、出世脱俗等精神，都曾在民族文化心理中起过消极影响和惰性作用。在对民族精神进行反思的时候，必须全面地看到这些负面，使我们在弘扬民族文化精神中有正确的价值选择。

在建设有中国特色的社会主义现代化的今天，如何将易文化传统中执着的一面和超越的一面辩证地统一起来，弘扬优秀的民族文化传统，克服其负面效应，是当前思想界一项责无旁贷的任务。

---

① ④《论语·雍也》。

② 《论语·尧曰》。

③ 《论语·学而》。



## 二、中华民族精神与《周易》

中华民族精神是中华民族在长期的创造历史文明的过程中对其文明成果进行筛选的精华,它是不断积淀、发展而形成的。其形成是一个众源归一,源一流分的过程。在《易传》又称为“天下同归而殊途,一致而百虑”。此所谓众源归一,是指先民们从各自所处的巫史时代的原始文明同归于《易》文化。而源一流分,则是指以《易》文化为起点,衍生出众流百家。春秋战国之际,学术蜂起,不少家数虽然言不及《易》,但以阴阳标榜的易道对于诸家的影响则是无可置疑的。我们可以说,《易》文化是中华民族文化的源头。《周易》本为卜筮而作,它是古代卜筮之官在三代以来积累的丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典,正是这部经过长期积淀、演化而成的不足五千言的“圣典”,对中华民族精神的形成与发展,起了滥觞导引和决定性作用。

### (一)《周易》与中华民族认知结构体系

《周易》奠定了中华民族以经验型为主的、天人合一的整体的认知结构体系。这种体系具有以下特色:

其一是天人合一的整体思维特色。这种思维方式把天地人看作是一个相互依存的有机整体,通过“太极”—“两仪”—“四象”—“八卦”—“六十四卦”这一系统的框架表现出来。这个包罗万象的体系,既包含了对主观和客观同一性的思考,也表明了作者对世界统一性的思考。这个天人合一的宇宙生成图式所体现的主要是人对于自然神的崇拜。所谓天人合一,就是天人合德,它涵寓了人的道德意识、人格修养、审美意识、处世哲学诸方面。而整体思维,对于中华民族形成“协和万邦”、“大一统”的思想原则,“以一驭多”的思想方法论以及爱国主义思想,都有重要的启发作用。

其二是封闭的循环变动性特色。《周易》通过数和象奠定了宇

宙万有统一于道的系统的认知结构,它实际上是一个封闭的循环变化的体系。这个体系的外在形式是“象”,八卦就是利用“偶”“奇”之数,排列组合而成的八种不相重复的图象,分别用来指代人们日常生活中最常见的八种自然现象,如“乾” $\equiv$ (天)、“坤” $\equiv$ (地)、“震” $\equiv$ (雷)、“巽” $\equiv$ (风)、“坎” $\equiv$ (水)、“离” $\equiv$ (火)、“艮” $\equiv$ (山)、“兑” $\equiv$ (泽)即是。这个体系的内在形式是“数”,易卦实际是数字卦,它以奇(—)偶(--)之数为基础,进行错综排列的重迭,形成一个相互联系的规律性整体,依每卦六爻计,六十四卦共三百八十四爻,动一爻而影响全卦,反映了宇宙的多样统一性和变化性。《周易》六十四卦始于“乾”(☰),终于“未济”(☵),形成了一个封闭的圆圈,宇宙万有都被包含在圆圈之内,隐然给人一种绝对真理体系的感觉。尤其是以“未济”卦为终耐人寻味。“未济”表明事物尚在继续变化中,并未完成,这说明作者试图通过有限的体系去反映无限变化的宇宙的心态。易卦以变为特征,但易卦之变,乃是一种物极必反的反复循环,所谓“反复其道,七日来复”(《易·复》),始终超越不了封闭性。这种文化,发展成尔后许多科学家、思想家解释自然现象和社会现象的基础理论,它蕴育了中华民族不安于现状的穷通变达心理,同时这种求变心理又是有所保留的,即只求达中而不敢越位,希望改良渐进而不愿革命骤变,这种“极高明而道中庸”的处世哲学,固然给了我们民族温良敦厚的美德,也助长了民族性格中过分宽容、忍让和惰性的一面。

其三是崇尚绝对的相对性特色。《周易》的循环变动性,是以阴、阳的相对性为前提的,组成易象基本爻画的奇偶之数,同时又是象征阳和阴的基本符号,六十四卦之象,都是阴阳符号的对立统一。《庄子·天下》说:“易以道阴阳”。《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础,表明其作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳的对立统一,但这种统一却被窒息在一个崇尚绝对

的框架之中。《周易》认为阴阳生于道，则道便成为凌驾于阴阳万象之上的宇宙之母。就阴阳而言，它的矛盾运动推动了事物的变化；就道而言，它本身是无所谓变化的。阴阳变化就是道，这种崇尚绝对的思维定式，在民族的传统精神里得到普遍的承袭和发展，似乎以一驭多、王者独尊的宝塔式的专制政体乃是易道的体现，是天经地义的，它对于民族精神中的民主因素，无疑是一种削弱。

其四是寓理于象的形象性特色。《周易》体系体现了象、数、事、理的统一。由数而生象，因象以指事，言事以喻理。易卦所指之事，多是卜师们仰观俯察、近取远取而来，其中不乏殷以前的故事，如“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”。此外，还涉及生产活动、生活习俗、战争交往、文化艺术、气功养生、天文历律等诸多方面。它的卦爻辞系统所表达的义理，体现了鲜明的早期形象思维特色。毋宁说，它体现了作者们力图用巫术的和艺术的方式去把握世界、预知前事所作努力的尝试。《周易》卦象及其卦爻辞包寓了如下一些哲理因素：天人同构之理、事物的联系变化之理、阴阳交泰之理、物极必反之理、由微而著之理、执常驭变、避凶趋吉之理等等，极富辩证法思想。尽管它还只是一种萌芽，但对形成中华民族审美意识和辩证思维的优秀传统却有重要的作用。

## （二）《周易》与中华民族的语言文字特色

语言和文字是一种民族文化的特有标志。一方面，它是先民们在劳动、生活中逐渐产生、创造和发展起来的；另一方面，它又成为人们认识世界、交流思想和创造文化的基本工具。语言和文字是有区别的。语言借助人的听觉表达思想，文字则借助人的视觉表达思想。文字是语言的表象，又是可以诵读的语言。因此，语言对文字的产生和发展，有着重要的影响。

关于汉字的发生，大体有五种看法。<sup>①</sup>其中三种看法与《周易》

<sup>①</sup> 另外两种是“甲子”说和“鸟兽足迹”说。参胡奇光《中国小学史》第一章《小学的发端——先秦时代》。

有关：一是“结绳”说。所谓“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”，<sup>①</sup>认为结绳为文字之肇端。一是“河图”、“洛书”说。所谓“河出图，洛出书，圣人则之”<sup>②</sup>，认为“河图”、“洛书”是易卦和文字的模本。一是“八卦”说，所谓伏牺氏仰观，俯视，远取，近取，“于是始作八卦”，则八卦就是最初的符号文字。伪孔安国《尚书序》更进一步说：伏牺氏“始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”这三种看法各有一定道理，“结绳”说肯定了汉字从一开始就是一个一个单字，这同我国古代语言的单语、单音是分不开的，而认为汉字是对“结绳”的否定（“易之”）。第二种说法则肯定了文字与象意画的原始关系。第三种说法肯定了卦画就是最简单的文字。这个观点，随着越来越多的卜甲出土而逐步地得到了社会承认。先是西安半坡遗址出土的新石器时代的彩陶上的刻划符号，被学者们认定为原始的文字。如郭沫若先生说：“彩陶和黑陶上的刻划符号应该就是汉字的原始阶段。”<sup>③</sup>于省吾先生则指出：所谓刻划符号，“我认为这是文字起源阶段所产生的一些简单文字。”<sup>④</sup>这些刻划文字同殷周青铜器铭文中之“族徽”<sup>⑤</sup>本属同一系列，内中有“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”等符号，郭氏说：“此种刻划符号必为中国最早的文字或孑遗。”<sup>⑥</sup>类似上述刻划符号，除半坡遗址外，姜寨仰韶文化遗址、马厂类型文化、龙山文化、二里头文化中的陶器上都可以见到。此外，在江苏海安县青墩淤泽文化遗址中出土的骨器和鹿角上、在河南安阳出土的殷代甲骨上、周原出土的甲骨上亦可见到。这说明它的普遍性和社会俗成性。然而，诚如张政烺先生所云：“自宋以来八百年间时有发现，公私藏品或见著录，但未被学

① 参《易传·系辞》上。

② 参见《易传·系辞》下。

③ 郭沫若《奴隶制时代·古代文字之辩证发展》。

④ 《关于古代文字研究的若干问题》，刊《文物》1973年第2期。

⑤ ⑥ 郭沫若《奴隶制时代·古代文字之辩证发展》。

者注意,罕有加以考证者。”<sup>①</sup> 一九七八年,才经张政烺、徐锡台先生认定与易卦有关。《周易》之八卦,乃是由原始的数字卦发展简化而来。<sup>②</sup> 由是《周易》与汉字的关系明朗化了。当然,易卦符号只是原始符号文字之一种。汉字的发展,经历了一个由简单的刻划符号到复杂的六书的发展过程,今天如许丰富的汉字,应该追溯到创作八卦的伏羲那个时代去。<sup>③</sup>

中国的汉字,由于受单音的影响,表现出一字一音节的特色。这种字的读音,又规定了民族语言中的“名”(即概念)的固有特色。汉语的“名”由于单音节发音的关系,一般分为单名和兼(复)名。兼名又多表现为偏正结构和联合结构。就其种属关系言,又分为别名和共名。一般来说,卜辞中的名(包括实词和虚词),在《周易》中尽有包含,而《周易》中更见丰富,而且相对于别名的共名更多。这是由于易卦的占断辞与卜辞属同一性质,而易卦系辞定型得更晚一些的缘故。自然,《周易》没有完全意义的哲学范畴,它所包含阴阳观念是用“—”、“——”符号表示的。但是,正是这种符号的假借,却奠定了尔后“阴阳”范畴的雏型,从而成为中国哲学范畴的逻辑起点。毛泽东同志说:“对立统一规律是宇宙的根本规律,这个规律,不论在自然,人类社会和人们的思想中,都是普遍存在的。”<sup>④</sup> 这个伟大思想的胚胎,正是孕育在《周易》里。由《周易》孕育和衍生的中国哲学范畴,如道、太极、阴阳、和同、中、天人、气、本末、诚明、理欲等,无不具有鲜明的民族特色。有些范畴至今都不能用他国语言准确地翻译出来,而它们都以顽强的生命力扎根在自己民族的深厚土壤里,经受着外来文化的一再碰撞而愈益闪烁着异彩,显示着它自身的不可代替的价值。

① 《易辨》,《数与周易关系的探讨》,《周易纵横录》,湖北人民出版社出版。

② 《易辨》,《数与周易关系的探讨》,《周易纵横录》,湖北人民出版社出版。

③ 参唐兰,《中国有六千多年的文明史,论大汶口文化是少昊文化》,载《大公报在港复刊三十周年纪念文集》。

④ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(单行本)。

中国同时又是一个以诗文化彪炳于世的古国,谈到诗,一般习惯于首推产生于中原地区的《诗经》和产生于荆楚地区的《楚辞》。但《诗》的编纂成书,大体在春秋末期;在《楚辞》则更晚,到汉代才编定。事实上,在它们之前之外,曾有大量的古歌、古诗在流行。譬如神农时的《蜡辞》、黄帝时的《弹歌》、《有炎氏颂》、《游海诗》,少昊时的《皇娥歌》、《白帝子歌》,唐尧时的《击壤歌》、《康衢谣》、虞舜时的《卿云歌》、《南风歌》、《虞帝歌》、夏代的《涂山歌》、《五子歌》、《夏人歌》,商代的《 铭》、《桑林禘辞》、《商铭》等<sup>①</sup>,尽管其中难免伪托之作,然而歌诗的悠久历史却是不容置疑的。歌、诗缘起于人们有节奏的劳动,它的发展自然有一个由俚俗到文雅的过程,《周易》正是这个过程的中间环节。

谭丕谟先生在《中国文学史纲》中说:《周易》的“卦爻辞是从甲骨文成长而来的,……从启下的关系说,卦爻辞担负了萌芽状态的文学成长的使命,完成了《诗经》降生的准备工作。”这个论断是符合实际的。据说,作八卦的伏羲就是一个有名的歌者<sup>②</sup>《楚歌大招》说,“伏戏驾辩,楚劳商只。”意谓伏羲曾创作《驾辩》之曲,楚人因之作《劳商》之歌,如果撇开易卦爻辞中的占断辞,可以说,《周易》实为比《诗》早得多的诗歌集,而且富于哲理,惜乎未为人们重视。《周易》之卦爻辞多采自民间的歌诗谣谚和格言,这是不同于卜辞的地方。清代学者俞樾说:“《周易》亦多用韵之文,亦有变文协韵者。”<sup>③</sup>郭沫若也说:“(《周易》)经文的卦爻辞多半是韵文,而且有不少是很有诗意的。”<sup>④</sup>闻一多则认为,爻有交叉,“爻”、“繇”、

① 见扬慎《风雅逸篇》和冯惟讷《风雅广逸》、《诗纪·古逸》。

② 关于伏羲氏活动的地区,向来有不同说法。今案《楚辞·大招》“伏戏驾辩,楚劳商只”注:“伏戏,古王者也。始作瑟。《驾辩》、《劳商》皆曲名也。言伏羲氏作瑟,造驾辩之曲,楚人因之,作劳商之歌,皆要妙之音,可乐听也。”可证伏戏活动地区实在江南荆楚一带,而八卦之卜筮实始于楚之巫术。吕思勉《读史札记》:“古代帝王,踪迹多在东方,而后,率附之于西,盖因今所传者,多汉人之说,汉时帝都在西,因生附会也。而伏羲之都邑,亦不能外也。”这个分析颇近史实。

③ 《古书疑义举例》。

④ 《中国古代社会研究》第一章。

“谣”原本相通，爻辞所采，实为男女相招诱之歌，其它性质之民谣童谣，皆其变体。”<sup>①</sup> 这些都可谓的当之论。《周易》中之歌诗，就其形式而言，酷似《诗》中之《风》、《雅》，但较之更为多样，而且显然未经过《诗》的那种选择、雕琢和芟夷，因而难免驳杂、朴素和粗糙。就其内容而言，也比《诗》要宽泛得多，诸如天地自然之道，人生性命之理，以当时的认识水平而掺杂其中。《周易》就是用它来“通神明之德，类万物之情”的。这种遗风，今天我们还可以从某些庵堂寺观里的神相前的谶语中寻觅。

《易》之于《诗》，有着明显的先后续承关系，譬如，作为一般的规范化的诗歌艺术形式和艺术方法的“兴”，其起源乃在于观念内容与自然物象相统一的原始兴象。而原始兴象产生的基础同以神物为征验和预兆的易象产生的基础是相同的，都是由于自然物象的被神化、被赋予某些想象的观念内容。“以之入诗则为兴象，以之占卜则为易象”。<sup>②</sup> 所以二者是相通的，具有相同的本质特征。而且在《周易》中二者被巧妙地统一起来了，从而成为我国诗歌艺术起源和发展的一个重要中间环节。如果我们客观地研究诗史，适当地征引一下“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”；<sup>③</sup> 或者“明夷于飞，垂其翼，君子于行，三日不食”<sup>④</sup> 等易卦爻辞，难道不会产生一种“为有源头活水来”的清新之感吗？

### 三、《周易》与孔子和老子

如前所述，中华民族文化精神是一个不断积淀、发展的系统。作为本原的《周易》对它的形成发生过重要影响。《周易》之流脉对

① 参阅一多：《古典新义·释骚》。

② 赵沛霖，《兴的源起》第72页。

③ 《易·中孚》九二。

④ 《易·明夷》初九。

其积淀和发展也至关重要。如《周易》之占筮，曾发展为阴阳方技术数之学。受到过秦皇、汉武、唐宗、宋祖等封建帝王的迷信，并被推广及民间，对中华民族精神主要发生了负面的消极影响。但其发展过程中对自然知识中数学、天文、历法、化学等方面的发展也起了重要推动作用。对民族文化精神之科学传统也有积极意义。对民族文化精神起过重要影响作用的，主要是儒家《易》学和道家《易》学。

### (一)《周易》与孔子

儒家易学的代表人物是孔子。孔子对中华文化传统一个重要贡献是以儒学的基本精神弘扬了《易》道。一方面，孔子“晚而喜《易》”，钻研《易》理以至“韦编三绝”，开创了《易》之义理学。其主要内容是抓住《易》之“中和”观念，以中庸为天下的“至德”，表达了儒家天人合一的观念。另一方面，孔子授徒以《易》，扩大了文化传统中儒家《易》学的影响。有汉一代，出现了以孟喜和京房为代表的官方《易》学和以费直为代表的民间《易》学，这些都是儒家《易》学及其演变。

关于孔子与《周易》的关系，向有两种不同的说法。其一是“人更三圣，事历三古”说。《汉书·艺文志》认为，治“易”有三圣：伏羲画八卦；文王作卦辞（遂有《周易》）；孔子作《易传》（“十翼”）。此说自唐人欧阳修提出孔子不可能作《易传》的怀疑后，直至当代多数人经过考证，已成定论。其二是“孔子未学《易》、传《易》说”。今人刘起钎认为，孔子“不语怪、力、乱、神，对鬼神敬而远之，故不重卜祀……以为用不着再向神卜筮了”，说见《续古史辨》第四〇六页。此说不周之处在于第一，改经。仅据汉传《鲁论》将“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”，改为“五十以学，亦可以无大过矣。”“据李学勤先生考证，“易”“亦”相通是较晚时候的事，而且孔子讲此话时，已是晚年，宜于此论。故《鲁论》不可以为典据。第二，将《论语》中孔子对“恒”卦的解释断言为“偶然引用一句”，这个结论是轻率的，且与前述孔子不屑于卜筮之说相矛盾。第三，无视《史记》“孔



子晚而喜《易》”之说。此说由于马王堆三号汉墓出土帛书《二三子问》、《要》、《易之义》等文献,证明不谬。故刘说不可成立。应该说,孔子晚年对易是进行过研究,而且喜欢到“居则在席,行则在囊”的程度,只是没有作《易传》。《易传》等书所载孔子之言,都是孔子在世时对学生的教导(“述”),抑或是孔门高足所讲,这都证明孔子对《易》是有直接关系的。战国中后期出现的《易传》,是儒家后学在批判地吸收道家思想的基础上,将《周易》进行哲理和伦理化改造的代表作。它在肯定《易》的占筮迷信前提下,以义理和象数解《易》,较早也是较全面地反映了后期儒家的《周易》观。《易传》认为,《易》的主旨有两点:一是“崇德广业”。即通过《易》来充实自己的德性,扩大自己的业绩。“乾”之《象传》说:“天行健,君子以自强不息。”“坤”之《象传》说:“地势坤,君子以厚德载物。”这都是儒家(后者实为吸取了道家守柔的思想)借说《易》所推崇的德行。它是说君子应效法天地,天的特性是刚健强壮,永远运行不止,“君子”观此象则应发愤自强,奋斗不已;地的特性是柔顺温静,能包容容纳万物,“君子”观此象应加强自身的品德修养,宽仁敦厚,包容容纳和辅育万物。这种伦理道德观念,与儒家以“三纲”、“八目”为人格理想,以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为楷模,以积极有为的态度直面人生,以“忠恕”和“中庸”为立身处世的原则等理性精神是一致的,对于形成和发展优秀的民族文化精神十分重要。二是“极深研几”。即通过对《易》的研究,穷极其深奥抽象的哲理,研究其极微妙的运动变化机制。但《周易》的变化观非但没有突破《易》的封闭的形而上学性,而且尊阳贱阴。提出“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”用以论证纲常名教和专制主义的合理性。这对于抑制和扼杀中华民族的主体意识和民主精神起了十分反动的作用。此外,在文化价值的评估上,《易传》明显地贯彻了孔子“重道轻艺”、“重义轻利”的形而上学思想。《易传》以为,《易》是“圣人”为政治斗争而作,饱含忧患意识,以“顺性命之理”,从而把《易》中包含

的丰富的自然知识因素给遗弃了。民族的智慧之光被笼罩在严实的迷信和伦理道德的浓雾之中而不能为自己启明。以中华民族的勤劳和智慧,创造了优秀的科学和技术。但长期以来,被正统儒学视作“奇技淫巧”而得不到提倡和鼓励。尤其是宋至清以来,理学得到倡扬,儒家易学十分发达,而中国自明清而渐趋落后,这中间的因果联系是不言自明的。

## (二)《周易》与老子

道家《易》学的代表人物是老子。摒充传统的天命神学论的荒言谬论,突破道概念的本然含义及其所受的政治伦理方面的局限性,将其上升为哲学范畴,进而使有无、本末等范畴第一次获得完全意义的哲学含义,从而使传统的宗教伦理哲学,升华为理性的思辨哲学;同时提出因任阴阳自然,无为而治,重视人生,揭露礼治、仁义的虚伪本质等,是老子对中华文化传统的主要贡献。更为重要的是,老子以道家之学的基本精神弘扬了《易》道。

关于老子与《周易》的关系,亦有几种说法。其一,以今人金景方为代表,他在1944年《志林》杂志中提出:“《易》、《老》皆自成体系,为中国哲学大宗派之开山祖”。其二,以今人黎子耀先生为代表,他在《老子秘义》一书中提出了《老子》中包含了《周易》二十五卦的观点,并指出《老子》与《易经》同出于阴阳家云云。两说正相反对。黎说过于迂曲,而金说又嫌武断。随着马王堆汉墓帛书的出土,证明老子与《周易》是有密切关系的。纵观《老子》五千言,无一言直接言《易》,但《老子》之主旨却与《易》道一脉相承。《老子》道本于《易》道,是《易》道的继承和发展。《易》道尚变、贵柔、尚中和等等,在《老子》中都有确解。《老子》构建的以道为始点和终点的、封闭的、循环变动的体系,与《易》道之封闭的循环变动性是一致的。在《老子》体系中,一切范畴都是相对而存在,相交而变化的,所谓“万物负阴而抱阳”。但相对的万物莫不“尊道而贵德”,这与《易》道之崇尚绝对的相对性是完全吻合的。作为哲理诗,其用自然和社会现

象为喻,阐述“道”的本质和规律性,与《易》道之寓理于事的形象性也是相同的。这都说明《老子》是对《易》的继承和发展。由《老子》至秦汉黄老之学发展而成的道家(东汉以后流变为道教)《易》学,在文化史上起到了救儒之弊、补儒之偏、独标新义的作用。它比较倾向于对《易》中所包含的自然知识的继承发展。由于黄老之学在汉代所享受的特殊地位,汉代《易》学,无不带上老学色彩。东汉末,随着黄老之学的道教化,魏伯阳著《周易参同契》,将《易》之象数引进丹术之中,倡言炼丹服饵可以养生延寿以至成仙,从而开创了道教《易》学流派。后经唐五代道教学者的继承,至宋发展成以陈抟、周敦颐、邵雍等人为代表的“图书之学”,其学对于自然科学的产生和发展,起了重要的准备和推动作用。从汉晋的“河洛”之学,《周易参同契》、《抱朴子》,到宋代道士陈抟的“先天图法”、周敦颐的《太极图说》、邵雍的“先天”、“后天”《易》学等等,充分体现了道家(道教)在《易》文化的发展方面对于中华民族文化心理素质的积淀和发展所作的重要贡献。尤其是《易》中所包含的气功养生学、预测学、人体特异功能等思想因素,关涉到导引、行气、服食、按摩、居处、房中、养性等诸多方面、一直牵动着民族的好奇、探胜心。当然,也应看到道家《易》学在其发展过程中参杂了阴阳方技之术,在其向道教流变的过程中,由于自身生存和发展的需要,一方面要迎合官方统治者的心理,另一方面又要同佛教抗衡,于是便牵强《易》理,结合原始的民间巫术,播生出种种世俗迷信。《易》本为卜筮之书,本身带有浓厚的神秘色彩,二者之间的结合,又使一切科学的萌芽裹足不前,形成了民族文化传统中的惰性。而这种惰性,又决定了道家(教)以全身葆真、顺性、养亲、尽年以至超脱生死为价值取向,反对仁义说教,主张绝圣弃智、无为处下,回避矛盾、静观候复等等。这种安于现状、自欺欺人的思想与儒家乐天知命的处世哲学如出一辙,形成了民族文化精神中的一种“劣根性”。

在认识《易》文化与中华民族精神的关系时,须正视儒家《易》

学与道家《易》学的二重性对中华民族精神的双重影响。我们应当用历史的、辩证的和阶级分析的方法,对待民族精神,弘扬优秀的民族精神,而对那些非本质的方面加以扬弃。有些概念,要根据历史条件的变革而不断改造、更新其内容,赋予其新的生命力。弘扬中华民族精神,在于用全新的价值观念继承和改造民族文化心理素质,全面地提高民族质量,激励民族自豪感,从而为中国社会主义建设和世界的进步作出伟大贡献。

## 第七章 毛泽东诗词与中华易文化

### 一、中华《易》文化与歌诗传统

中华文化源远流长。自从“人猿相揖别，有几个石头磨过”的“小儿时节”，<sup>①</sup> 伴随着认识世界的伟大实践，人类便开始了创造文化的活动。人类开创的第一个文化时期是“巫史文化”时期。所谓巫史文化，是指通过巫师的迷信宣传和巫术活动去猜测和认识周围自然界的各种神秘现象，预测和把握人自身行为和休咎祸福以及人与自然之间的因果联系的一种文化现象。不同的部落有不同的图腾崇拜和巫史文化。不同的巫史文化的趋同和会归，这便形成了相传由伏羲氏造作，用于卜筮，预测吉凶而定型于殷周之际的《周易》。

据《易传》说，《周易》是一部“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”<sup>②</sup>的书。它是先民们智慧的结晶。它的功能是“通神明之德，类万物之情”<sup>③</sup>。这是介于艺术和宗教之间的先民们把握世界的一种方式。一方面，中华易文化就诞生在古代中国这个特殊的时空之中；另一方面，中华易文化又对于中华民族的认知方式、语言文字特征、风俗习惯、宗教信仰、处世哲学、审美情趣、道德意识、人格理想、价值观念等的形成，起了重要的影响和作用。质言之，是易文化奠定了富有特色的中华民族文化精神。

中华易文化的一个显著表征，就是语言文字的歌诗化，中华民族也是一个以诗歌彪炳于世的民族。人们通常以《诗》为中国最早的诗歌总汇，事实上，在《诗》之前、之外，曾有大量的古歌、古谣流

---

① 毛泽东《贺新郎·读史》下引毛诗，只注篇名。

② ③《系辞下》

行。譬如《礼记·郊特牲》所载的《弹歌》、《伊耆氏蜡辞》、《山海经·大荒北经》所载的《神北行》、《史记·滑稽列传》所载的《襁田者祝》、《尚书·益稷篇》所载的《赧歌》、《吕氏春秋·音初》所载的《侯人歌》、《文心雕龙·祝盟》所载的《祠田辞》、《尚书大传》所载的《卿云歌》、《八伯歌》、《大唐歌》、《列子·仲尼》所载的《康衢谣》、《孔子家语·辨乐》所载的《南风歌》等均是。此外,还有不少有目无辞的上古乐曲或歌舞。诗祖于歌,歌祖于谣,最早的歌谣汇集是《周易》。《周易》之卦爻辞多来自于民间的歌诗、谣谚和格言,读起来琅琅入口,且便于传授和记忆。清代学者俞樾说:“《周易》亦多用韵之文,亦有变文协韵者。”<sup>①</sup>今人郭沫若说:“《易经》经文的卦爻辞多半是韵文,而且有不少是很有诗意的。”<sup>②</sup>闻一多则认为,《周易》之“爻”字与“谣”(繇)相通,爻辞所采,“实为男女相招诱之歌,其它性质之民谣、童谣,皆其变体”<sup>③</sup>。这些看法者是很有见地的。相传造作八卦的伏羲本人就是一位著名的歌者。《楚辞·大招》说:“伏羲驾辩,楚劳商只。”意谓伏羲曾作《架辩》之曲,楚人因之作《劳商》(一说即“离骚”)之歌。

《易》之于《诗》,有着明显的先后继承关系。正如谭丕谟所说,《周易》的“卦、爻辞是从甲骨文的成长而来的。……从启下的关系说,卦、爻辞担负了萌芽状态文学成长的使命,完成了《诗经》降生的准备工作。”<sup>④</sup>譬如,作为一般的规范化的诗歌艺术形式和艺术方法的“兴”,其起源乃是观念内容与自然物象相统一的原始兴象。而原始兴象产生的基础,同以神物为征验和预兆的《易》象的产生基础是相同的,都是由于自然物象的被神化,被赋予某些想象的观念内容。“以之入诗则为兴象,以之占卜则为易象。”<sup>⑤</sup>所以二者具有

① 《古书疑义举隅》。

② 《中国古代社会研究》第一章。

③ 《古典新义·释繇》。

④ 《中国文学史纲》。

⑤ 赵沛霖:《兴的源起》,第72页。

相同的本质特征。与《诗》相比较,《周易》之歌诗,就其形式言,许多酷似《诗》之“风”、“雅”,而比“风”、“雅”更丰富;就其内容言,也比《诗》更多采而芜杂。这些都明显地反映了《诗》的筛选和雕琢痕迹,也说明了由《易》到《诗》的中国古代歌、诗由俗而雅的发展过程。中国的谣、歌、诗、辞、赋和唐诗、宋词、元曲,从文学样式的发展而言,鲜明地烙上了一道由易文化规定的发展轨迹。

易文化的内在精神是“变”。《周易》六十四卦所指代的天地自然现象和人事关系、贵贱、穷通、寿夭、祸福以及国家的兴衰强弱等等,无一不置于变化之中,正如《易传·系辞下传》所说:“《易》之为书也不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”《周易》的变化观具有如下几个特点:其一是阴阳交感、刚柔相易而生变化,如《系辞上传》所谓“一阴一阳之谓道”。其二是由微而著、由渐而显,物极必反,相反相成。其三是“反复其道,七日来复”的变化,循环往复,以至无穷。表现为一种封闭的循环变化的圆圈。在《周易》看来,日月往来,阴晴更迭,荣枯代谢,死生轮续,寒暑交替,以至于氏族、部落、国家的兴衰递嬗,人生之贵贱、祸福,莫不是循环往复的。这种变化观,蕴育了中华民族不安于现状的穷通变达心理,如《系辞下传》所谓“穷则变,变则通,通则久”。它的积极意义在于,只要掌握了物极必反的变化规律,就能充分发挥人的主观能动作用,避凶趋吉,使得否极泰来。如《易传·乾·象传》所谓“天行健,君子以自强不息”,就是这个意思。它的消极意义在于,明白了一切都遵循彼此交替,封闭循环的变化公式,则“贵贱穷通之来,但当顺之”(韩愈语)。“三十年河东,四十年河西”,只需“观其复”就可以了。

哲学辩证法的不彻底性,造成了文化学的理解的歧异,这是民族精神二重性的一个理论根源。

毛泽东同志熟谙《易》理。在他随军的书籍里,就有《周易》;<sup>①</sup>偶有闲暇,他还同乡间遗贤互参《易》理<sup>②</sup>;建国以后,他还以《易》理教育过身边卫士要俭朴<sup>③</sup>。作为一个诗人,毛泽东充分地继承和发扬了《易》的诗文化传统,在诗词创作和理论上,把中华诗词大大向前推进了一步;作为一个哲学家,他更从积极意义方面对《易》尚变的内在精神进行了批判的继承和发展,做到了形式与内容、形象思维与理论思维的完美合璧,从而树立了中华诗词发展史上的一座丰碑。

## 二、毛泽东诗词与变易之道

还是在五十年代,毛泽东同志在说明中国业和工业进行社会主义改造的必然性的时候,就曾高度肯定《易传》“穷则变,变则通,通则久”的思想,赋予“穷则思变”<sup>③</sup>这一命题以新的含义。这种尚变的思想,是他诗词的一个重要的主题。如一九四九年四月二十三日欣闻人民解放军胜利渡江解放南京的消息后,挥笔写成的七律《人民解放军占领南京》,便是一例:

“钟山风雨起苍黄, 百万雄师过大江。  
虎踞龙盘今胜昔, 天翻地覆慨而慷。  
宜将剩勇追穷寇, 不可沽名学霸王。  
天若有情天亦老, 人间正道是沧桑”。

这首诗的主题词就是“颂变”。北周庾信《哀江南赋》有云:昔之虎踞龙盘,加以黄旗紫气,莫不随狐兔而窟穴,与风尘而殄瘁。”宋辛弃疾《念奴娇·登建康赏心亭呈史留守致道》亦云:“虎踞龙盘何处是?只有兴亡满目!”他们面对褪尽繁华的六朝古都的变化,有着

① ③ 参田振之等著《巨人之谜》,四川文艺出版社出版,第210页,第328页。

② 参黎汝清《湘江之战》,解放军出版社出版,第290—296页。

③ 《介绍一个合作社》,《毛泽东著作选读》(甲种本)下册,第522页。



“今不如昔”的遗憾、惆怅和悲凉之感。毛泽东同志这首词却以一种革命的激情，歌颂了南京解放这种“天翻地覆”的变化是“今胜昔”，凸现了一个无产阶级革命家对这种变化的强烈的激动和自豪。尾联借用了唐李贺《金铜仙人辞汉歌》的句子：“衰兰送客咸阳道，天若有情天亦老。”李贺说老天爷不忍见明帝将汉武帝的宝物送往洛阳，因悲伤而衰老。这是在发泄他对“变”的悲哀。而毛诗这里却另有一番旨趣。人类历史的变化是不以人的主观意志为转移的。商纣王在自我毁灭以前不是说“我生不有命在天”？天若是有情之物也会随蒋家王朝的覆亡而老死的。人类社会的普遍规律就是沧海桑田般的变化。诗人从钟山风雨的具体变化中概括出了一条普遍的“人间正道”。这种哲理的升华，实际上是对《易》的变易观的质的飞跃。毛泽东历史哲学中的尚变思想，在其诗词中多有反映。比如在和柳亚子的一首《浣溪沙》中，诗人将旧社会的变化作了对比：

“长夜难明赤县天，百年魔怪舞翩跹，人民五亿不团圆。

一唱雄鸡天下白，万方乐奏有于阗，诗人兴会更无前。”

在《浪淘沙·北戴河》中，诗人又通过对“魏武挥鞭，东临碣石”的神思，描写了“换了人间”的两种秋景的古与今的变化。有《水调歌头·游泳》中，诗人不仅讴歌了“一桥飞架南北，天堑变通途”的变化，而且还为我们展望了长江三峡上将会出现“截断巫山云雨，高峡出平湖”的巨变。今天，诗人的预言已经和正在变成现实。一九六五年的仲春时候，毛泽东同志来到了离别三十八年的革命摇篮井冈山。故地重游，今昔对照，感触良多。诗人即兴挥毫，写了《水调歌头·重上井冈山》和《念奴娇·井冈山》两首新词：

“久有凌云志，重上井冈山，千里来寻故地，旧貌变新颜。

到处莺歌燕舞，更有潺潺流水，高路入云端。过了黄洋界，险处不须看。……” “参天万木，千百里，飞上南天奇岳。故地重来何所见？多了楼台亭阁。五井碑前，黄洋界上，车子飞如

跃。江山如画，古代曾云海绿。弹指三十八年，人间变了，  
涛翻覆。……”

曾经多次被国民党军阀围剿的革命老区，三十八年一弹指，却发生了“天渊翻覆”的变化：莺歌燕舞，流水潺潺，万木参天，绿海绵延，楼阁掩映，公路蜿蜒，更有汽车飞跃其间，展现在诗人眼前的是一幅社会主义大好河山的壮丽画卷。这就是社会主义革命和建设给贫穷落后的旧中国带来的历史巨变。

毛泽东同志在阐述事物变化的辩证法时曾援引过《易传·系辞》上的一句话。他说：“中国古人讲，一阴一阳之谓道。不能只有阴，没有阳，或者说只有阳，没有阴，这就是古代的两点论。”<sup>①</sup>这里“一阴一阳”的意思是动态的，它是说阴与阳相互涵蕴、渗透、排斥、消长和转化，这便是《易》道。毛泽东在与诗人何其芳的一次谈话时说：“《易经》上有这样的话：‘无平无陂，无往不复’。物极必反。”“事物总是在一定条件下向着它的对方转化”。<sup>②</sup>毛泽东同志的贡献在于，不仅运用形象思维从理论上，而且从创作实践上论证了人在充分认识事物规律的前提下，发挥主观能动性，促成事物变化的作用。关于把握和运用事物的客观规律，正确地发挥人的主观能动作用思想，在《周易》中已有萌芽。譬如，《易》之“乾”卦六爻的爻辞便包含了这种意思：

“初九，潜龙，勿用。九二，现龙在田。利见大人。九三，君子终日乾乾，夕惕若。厉，无咎。九四，或跃在渊，无咎。九五，龙飞在天，利见大人。上九，亢龙，有悔。用九，见群龙无首，吉。”这里借苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）这第五宿心宿 Q、d、r 三星（即天蝎座）的天象变化，形象地表明：在时机没有成熟的时候（“潜龙”），不要轻举妄动；当条件逐渐具备，成熟（现龙、跃龙、飞龙），就要充

<sup>①</sup> 《在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话》，《毛泽东选集》第五卷，第 320 页。

<sup>②</sup> 转引自《毛泽东的语言艺术》第 64 页。

分利用时机,积极有为,同时还告诫我们:正值有为的时候,要朝乾夕惕,兢兢业业,谨慎虚心,充分发挥人的自觉的能动作用。正是根据这个思想,《易传》加以发挥,提出了“天行健,君子以自强不息”的论题,千百年来,这个论题一直鼓舞我们中华民族战天斗地,不屈不挠地为改变自己的生存环境而努力。自强不息的精神,早已成为中华民族的美德。而这种精神,在毛泽东同志毕生的革命实践中得到了完美的凸现。早在一九一〇年秋,十七岁的毛泽东怀着改造国家的抱负,告别父亲出外求学。临别前,他改日人西乡隆盛的诗赠父:“孩儿立志出乡关,学不成名誓不还。埋骨何须桑梓地,人生无处不青山!”<sup>①</sup>这实际上是要将自己的一生奉献给事业的誓词。在求学过程中,毛泽东同志不仅拼命地吸取知识、刻苦地磨炼意志和品行,而且十分注意体魄锻炼,研究体育道理,关心时事政治,参与和领导进步学生活动,表现了一种超常的“天将降大任于斯人”的历史自觉。及至接触了马克思主义,这种自觉又升华为一种民族的、阶级的自觉。一九二五年,毛泽东同志在《沁园春·长沙》中回忆了早年与同学一道“指点江山,激扬文字,粪土当年万户侯”的英雄气概,提出了“问苍茫大地,谁主沉浮”的设问。据诗人回忆,当时还写了一首诗,表达了“自信人生三百年,会当水击三千里”的经国抱负。一九二七年春,诗人置身武汉,他目睹了蒋介石制造的“四·一二”、“四·一五”反革命政变;同时,中共第五次代表大会又未能纠正以陈独秀为代表的右倾机会主义路线,他已经预感到大革命的失败。怀着对中国革命前途万分焦虑和苍凉的忧思,诗人来到黄鹤楼。真是“万方多难此登楼”。但见“茫茫九派流中国,沉沉一线穿南北,烟雨莽苍苍,龟蛇锁大江”。面对险恶的政治形势,诗人在极度沉郁中发出了“把酒酹滔滔,心潮逐浪高”的浩叹!“作《易》者其有忧患乎”的民族忧患意识传统,在诗人身上凝聚成了一种深沉

<sup>①</sup> 转引自高菊村等主编《青年毛泽东》,第15页。

的历史责任感：

“惜秦皇汉武，略输文采；唐宗宋祖，稍逊风骚。一代天骄，成吉思汗，只识弯弓射大雕。俱往矣，数风流人物，还看今朝！”<sup>①</sup>

这就是对“谁主沉浮”的回答。今朝的风流人物，正是以毛泽东及其战友为代表的中国共产党为核心的广大人民群众。“百万工农齐踊跃”。“狂飚为我从天落”；“十万工农下吉安”，“风卷红旗过大关”；“唤起工农千百万”，“不周山下红旗乱”；“百万雄师过大江”，“天翻地覆慨而慷”；“春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧”。……诗人正是用这些火辣辣，活泼泼的诗句，表达了“人民，只有人民才是创造历史的动力”这条颠扑不破的马克思主义原理。

### 三、毛泽东诗词中的对立统一传统

《易》道贵中和，《易》之经文直言中或中行者有数处，至《易传》，发挥到五十余处。由《易》到《易传》，中经两个并列的否定之否定过程。其一是：《易》→《老子》→《易传》；其二是：《易》→孔子→《易传》。《老子》的主要倾向是强调人与自然的协和一致关系。所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”。<sup>②</sup>认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。基于此，老子提出了“多闻数穷，不如守中”的命题；提倡与自然界“和尘”、“同光”；坚持“守柔”、“持下”、“无为”、“不争”。而孔子的主要倾向则在于协和社会阶级之间的矛盾。他继承了所谓“协和万邦”、“燮理阴阳”的思想，把“执两用中”的“中庸之道”看成是人类社会的“至德”；提出了“和为贵”的命题；倡导“忠恕”、“仁爱”、“孝悌”，否认和抹煞人类阶级社会的阶级矛盾和阶级斗争。中和的本义是协调或调和。所谓和五色、五声、五味以怡目、

<sup>①</sup> 《沁园春·雪》。

<sup>②</sup> 《老子》第二十五章。

怡耳、怡口。在“五行”，就是“以土与金、木、水、火杂，以成百物”<sup>①</sup>。“和”与“同”是对立的。西周末年，太史伯阳甫就提出了“和实生物，同则不继”的命题，并论证说：“先王聘后于异性，求财于有方，择臣取谏工而讲以多物”，是“务和同也”<sup>②</sup>。可知中和就是强调阴阳之间的对立统一。也就是毛泽东同志讲的“不能只有阴，没有阳，或者只有阳，没有阴”。老子和孔子的中道观固然有辩证的一面，但又带着明显的消极影响。毛泽东同志否定了老、孔二氏的消极中道观，批判地继承和发展了《周易》所包含的积极的中道思想。

《周易》在设卦、系辞、占断等方面，都鲜明地体现了阴阳对立统一的中和思想。譬如泰卦䷊和否卦䷋：

“泰：小往大来。吉。亨。”

泰卦之象是坤在乾上。坤为地，为阴；乾为天，为阳。阳气的品性是上升；阴气则相反，是下沉。阴阳二气上下交会，发生矛盾冲突，表示通泰。故卦辞为小往大来，以小失而获大利，是为吉利和亨通。

“否：否之匪人，不利君子贞。大往小来。”

否卦之象相反，乾在坤上，阴阳二气的运动方向相背离而不得交会，是以闭塞不通，故为否。否卦是小得而大失，不利于君子贞问。

其它如损、益、鼎、革，既济、未济等，都包含了阴与阳的辩证法。尤其是革与鼎二卦：《易传·杂卦传》说：“《革》，去故也；《鼎》取新也。”《易传·彖传》说：革而当，其悔乃亡。天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”“鼎，象也……得中而应乎刚，是以之亨。”鼎新就必须革故。革命就是指对立面的斗争。商汤伐桀，武王伐纣，都是顺天应人的鼎新之举。革命一词实取自《易传》。春秋末年晋国大夫史墨在谈论鲁昭公被逐这一事件时，正是

① ②《国语·郑语》。

引《周易》这一思想以证明其合理性的。他说：“物生有两”，自天地自然到社会之王公、诸侯、卿，“各有妃耦，……皆有贰也。”因之“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：高岸为谷，深谷为陵。三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾，曰大壮<sup>䷗</sup>，天之道也”<sup>①</sup>。

毛泽东同志充分地发挥了《周易》这种鼎革观，建立了用斗争实现中和的《矛盾论》理论体系。毛泽东不少诗词都形象地表现了这一思想。如《七律·到韶山》：

“别梦依稀咒逝川， 故园三十二年前。  
红旗卷起农奴戟， 黑手高悬霸主鞭。  
为有牺牲多壮志， 敢教日月换新天。  
喜看稻菽千重浪， 遍地英雄下夕烟。”

《七律·送瘟神》之二：

“春风杨柳万千条， 六亿神州尽舜尧。  
红雨随心翻作浪， 青山着意化为桥。  
天连五岭银锄落， 地动三河铁臂摇。  
借问瘟君欲何往， 纸船明烛照天烧。”

《到韶山》一诗，主要是歌颂受剥削、受压迫的农民阶级对剥削和压榨自己的统治阶级的革命斗争。“为有牺牲多壮志，敢教日月换新天！”正是这种革命斗争，实现了新旧社会的鼎革。《送瘟神》这首诗则是歌颂获得翻身解放后的人民大众在党的领导下，解放生产力，战天斗地，同自然之间的生产斗争。“借问瘟君欲何往，纸船明烛照天烧”。正是这种革命斗争，改变了旧中国的贫穷、落后和“东亚病夫”的面貌。不仅如此，毛泽东同志还创作了相当篇幅的诗词，歌颂了中国共产党和中国人民与帝国主义侵略者、各国反动派和背叛马克思主义的人的革命斗争。如《满江红·和郭沫若同志》：

① 《左传·昭公三十二年》。

“小小寰球，有几个苍蝇碰壁。嗡嗡叫，几声凄厉，几声抽泣，蚂蚁缘槐夸大国，蚍蜉撼树谈何易。正西风落叶下长安，飞鸣镞。多少事，从来急；天地转，光阴迫。一万年太久，只争朝夕。四海翻腾云水怒，五洲震荡风雷激。要扫除一切害人虫，全无敌。”

又如七律：《和郭沫若同志》：

“一从大地起风雷，便有精生白骨堆。  
僧是愚盲犹可训，妖为鬼蜮必成灾。  
金猴奋起千钧棒，玉宇澄清万里埃。  
今日欢呼孙大圣，只缘妖雾又重来。”

《冬云》：

“雪压冬云白絮飞，万花纷谢一时稀。  
高天滚滚寒流急，大地微微暖气吹。  
独有英雄驱虎豹，更无豪杰怕熊罴。  
梅花欢喜漫天雪，冻死苍蝇未足奇。”

这些诗词中蕴涵了一个基本精神：即用无产阶级的革命斗争去实现矛盾的转化。在毛泽东同志眼中，整个人类社会的历史，就是一部生产斗争和阶级斗争的矛盾斗争史。一如：

“人猿相揖别，有几个石头磨过，小儿时节。铜铁炉中翻火焰，为问何时猜得？不过几千寒热。人世难逢开口笑，上疆场彼此弯弓月。流遍了，郊原血！一篇读罢头飞雪。但记得斑斑点点，几行陈迹。五帝三皇神圣事，骗了无涯过客。有多少风流人物？盗跖，庄流荅后，更陈王奋起挥黄钺。歌未竟，东方白。”<sup>①</sup>

这首词恰好是这种唯物史观的形象而完美的写照。毛泽东在一封和陈毅谈诗的信中说：“诗要用形象思维”。而《周易》正是古代

① 《贺新郎·读史》。

先人们进行形象思维的标本,而毛泽东诗词自当是当代中华诗坛上形象思维与理论思维辩证统一的典范。

明清之际,中国宋明理学的全面批判总结者、启蒙思想家王夫之曾这样说:“天下之变万,而要归于两端”。<sup>①</sup>“两端者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一也”<sup>②</sup>。“两端者,究其委之辞也;一者,溯其源之辞也。”<sup>③</sup>这是说,天地间万物的发展变化,关键在于事物矛盾着的两个方面。所谓“两端”,就是指一个事物的相互对立、统一两个方面。一与两的关系,不是于二之上、之外另有一个孤立的一,而是一中含二的对立统一关系。王夫之说:“阴阳无始者也,太极非孤立于阴阳之上者也。”<sup>④</sup>。“阴阳之本体,絪縕相得,和同而化,充塞于两间,此所谓太极也”。<sup>⑤</sup>“无孤阳之物,亦无孤阴之物。……合两端于一体,则无有不兼体者也。”<sup>⑥</sup>这种思想,在毛泽东同志那里被发展为“两点论”。他还对宋以来如邵雍、朱熹等人的“一分为二”命题作了改造,赋予了唯物辩证法的含义。他肯定了事物都是一分为二的,指出一分为二不是形而上学地“破作两片”,而是正和负,主要方面和次要方面的对立统一,是“你中有我,我中有你”。毛泽东同志还进一步概括:“对立统一规律是宇宙的根本规律”,这个规律普遍地存在于自然界、人类社会和人的思维发展过程之中。这种思想,在毛泽东诗词中时有闪烁。

毛泽东诗词在我国诗歌艺术发展史上,开创了一个崭新的时代。尤其在“古为今用”,“推陈出新”,弘扬中华易文化传统方面为我们做出了范例。当然毛泽东同志的诗词,也存在着并不尽善尽美的地方。从中华易文化传统方面看,一方面,他用革命的现实主义

① 《老子衍》。

② 《思问录·内篇》。

③ 《尚书引义·洪范四》。

④ 《周易内传·发例》。

⑤ 《周易内传·系辞传上》。

⑥ 《正蒙注·太和》。



与革命的浪漫主义相结合的创作手法,通过传统的诗词形式,将《周易》的中和之道、变通哲学,进行了辩证唯物主义和历史唯物主义的改造,使形象思维和理论思维得到完善的统一,创造了一种令人憧憬、令人鼓舞、自豪、振奋的艺术意境。如《水调歌头·重上井冈山》下阕:

“风雷动,旌旗奋,是人寰。三十八年过去,弹指一挥间。可上九天揽月,可下五洋捉鳖,谈笑凯歌还。世上无难事,只要肯登攀。”

又如《念奴娇·井冈山》下阕:

“弹指三十八年,人间变了,似天渊翻覆。犹记当时烽火里,九死一生如昨。独有豪情,天际悬明月,风雷磅礴。一声鸡唱,万怪烟消云落”。

再如《念奴娇·鸟儿问答》:

“鲲鹏展翅,九万里,翻动扶摇羊角。背负青天朝下看,都是人间城郭。炮火连天,弹痕遍地,吓倒蓬间雀。……试看天地翻覆!”

这都是写于一九六五年的词作。“诗言志”。读着它们,不禁教人油然升起一种革命豪情和冲天正气,使人真正感受到无产阶级革命家高尚人格的熏染。这就是中华易文化的自强不息精神。但是,这些词作的另一方面,却又反映了诗人在强调矛盾斗争性的同时,思想深处含有一种忽视矛盾统(同)一性的片面性和绝对性的脱离《易》之中道的“左”的倾向。事实上,毛泽东同志错误地发动“文革”的思想,在这些诗词中已见端倪。毛泽东同志在评价孙中山先生的时候说:“象很多站在正面指导时代潮流的伟大历史人物都有他们的缺点一样,孙先生也有他的缺点方面,这要从历史条件加以说明,使人了解,不可苛求于前人的。”<sup>①</sup>这个评价于毛泽东同志

① 《毛泽东选集》第五卷,第311—312页。

本人,也是一样适用的。

## 附录(一)

# 一、读《易》管见

年来读《易》，多有不通者，辄问之于今人注本。然诸家所云，似亦有不合者，益生疑窦。转而求诸类书，并征旧注，反复玩索，颇感不无所得。先理出几则，向方家讨教。

## 一、释“周易”

《周易古经》是我国古代卜筮之官用以决疑、预贞吉凶的经典。它的整理、编纂成书，约在春秋中叶。

关于《周易》一名的意义，从手头的几种本子看，有三种意见：

一主“易道周普”说。如郑玄曰：

“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”“《连山》者，象山之出云，连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中；《周易》者，言易道周普，无所不备。”

“《易》一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。”（转引自《十三经注疏》）

《易纬·乾凿度》曰：

“《易》一名而含三义：所谓易也；变易也；不易也。”“易者，其德也；光明四通，简易立节，天以烂明，日月星辰布设张列，通精无门，藏精无门，不烦不扰，澹泊不失，此其易也。变易者，其气也；天地不变不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相移，能消者息，必专者败，此其变易也。不易者，其位也；天在上，地在下；君南面，臣北面；父坐子伏，此其不易也。”

关于《周易》的“易”字释义，郑玄之说和《易纬》之说相同，孔颖达以为前说即本于后说。郑玄释《周易》之“周”为“周普”；释“易”有简易、变易和不易三种含义。认为“周易”是指易道广大，包举一切。

一主“周代之易”说。如孔颖达曰：

“易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。谓之为‘易’，取变化之义，既义总变化而独以‘易’为名者。”

“案《世谱》等群书，神农一曰连山氏，一曰列山氏，黄帝一曰归藏氏。既连山、归藏并是代号，此《周易》称‘周’，亦取岐阳地名。《毛诗》云：‘周原膺胝’是也。又文王作《易》之时，正在纣世，周德未兴，犹是殷世也。故题周别于殷，以此文王所演，故谓之《周易》。其犹《周书》、《周礼》，题周以别余代。故《易纬》云：‘因代以题周’，是也。”（转引自《十三经注疏》）









孔氏以为，“易”只具变化之义，《周易》则如《周书》、《周礼》然。既然文王是它的创始人，所以要“题周以别余代”。

一主“著书于易地以求救”说。徐世大《周易阐微》曰：

“《周易》书名，‘周’者周遍，‘易’即其著书之地，望其亲友周历于易以救之也。”

该书认为，《周易》作者为晋国之中行明，字光，陷于易地，不得解脱，故作《周易》藏姓名于其中，望能得到亲友的援救。

笔者按：前二说互有所长，亦互有所失，后说则流于穿凿。“周”通“𠄎”。《说文通训定声》：“周，假借为𠄎。𠄎有绕旋、往复循环之义。《小尔雅·广言》：‘周，币也。’《广雅·释言》：‘周，旋也。’《太玄经》：‘阳气周神而返乎始’注：‘周，复也。周复其道，故谓之周。’《韩诗外传》：‘周则复始，穷则反本。’故《周易》之‘周’当解作‘周行’。《老子·二十五章》有‘周行而不殆’句。《乾非子·解老》

亦有:“圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰道”句。意思是说,道如环之无端,周而复始,运行不歇。易道亦应作如是观。“易”,《说文》云:“晰易,蜺蜺、守宫也,象形。”《秘书》曰:“日月为易,象阴阳也。一曰从勿。”段注曰:“易本晰易,语言假借而难易之义出焉。……按《参同契》曰:‘日月为易,刚柔相当’,陆氏德明以虞翻注《参同契》云:字从日下月。谓上从日象阳,下从月象阴,纬书说字,多言形而非其义。此虽近理,要非六书之本,然下体亦非月也。”段说非是,应从虞说。“易是象形字。《说文》作,“空首币”作。段以为“易”字下体非“月”,实无根据。《六书正伪》“易”作。是下体为“月”之明证。又《订正六书通》“月”作。古文作。齐侯樽作。亦可证“易”之下体为月。又《说文》古文“明”作。《老子》“明”作。并可证古之“月”字与“勿”字通。盖日月相并为“明”,日在月上为“易”。《系辞》曰:

“日月运行,一寒一暑”,“通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。”

“乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣。”

“《易》曰:‘憧憧往来,朋从尔思。’……日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信(伸)也,屈信(伸)相感而利生焉。”

“刚柔者,昼夜之象也。”“刚柔相推,变在其中矣。”

“悬象著明,莫大于日月。”

日月悬于天地之间,寒暑推移,昼夜相代,乾坤交感,往来屈伸,刚柔相推,阴阳相荡,莫不以日月轮回为其中介。所谓“通乎昼夜之道”,即是贯穿了日月交替之道;所谓“神无方而易无体”,是说易道的变化无穷。《周易》以乾坤为首卦,而乾卦主言龙星之变,坤卦则首言“履霜而坚冰至”;乾下坤上为“泰”,乾上坤下为“否”,这

种安排,绝不能说没有某种理性认识为指导。《庄子·天下》云“易以道阴阳。”《易经》中“阴”字仅一见:“鹤鸣在阴。”(《中孚·九二》)然阴阳观念早在殷周之际便已出现了。古者以阳为向日面,阴为背日面,此可证之以《诗·公刘》、《说文》。阳昼阴夜,昼夜交替,这是最直观的认识。清人陈梦雷云:“易之为字,从日从月,阴阳具矣。易之为义有二:曰交易,阴阳、寒暑、上下四方之对待是也。曰变易,春夏秋冬循环往来是也。”(《周易浅述》)又说:“伏羲六十四卦,夏、商相承用之,皆有其书。夏曰《连山》首艮,商曰《归藏》首坤,至文王周公则首乾。《连山》、《归藏》不传,今经则文王、周公所作,故曰《周易》也。”(同上)个人意见,陈氏最得“易”义,而所释“周”义,则沿袭了传统的谬见。

举凡主“因代以题周”者,莫不以《连山》、《归藏》并举为证。其实,《连山》是否夏易,《归藏》是否商易,并无确据。何以言之?

其一,秦焚书,《周易》既以“卜筮之书”得幸免于火,则与之类似的《连山》、《归藏》亦应得以并存于世。但后者一直淹没无闻。《左传》、《国语》载卜筮之事颇多,涉及《易》的有二十二事(据杨树达《周易古义》),唯不见《连山》、《归藏》之史影;晋出土汲冢竹书,今出土之长沙马王堆汉墓帛书,皆只见《周易》而不见所谓《连山》、《归藏》。

其二,“三易”之说,首见于《周礼》。其说为:“太卜掌三兆之法,一曰玉兆,二曰瓦兆,三曰原兆。其兆之体,皆百有二十,其颂皆的。有二百。掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易,其经卦皆八,其别皆六十有四。掌三梦之法,一曰致梦,二曰觭梦,三曰咸陟。”《周礼》一书,为诸经之最晚出者,崔述说:“或以为刘歆所伪作,固不其然,然必非周公之书,则明甚也。”(《丰镐考信录》)一般认为,当是战国末年所出。《周礼》所言何据,不得而知。汉、唐时代的解说者也觉此说不能圆通,却又别作曲词。请看唐贾公彦的《疏》:

“子春云：‘玉兆，帝顓项之兆；瓦兆，帝尧之兆；原兆，有周之兆’者，赵商问此，并问下文。子春云：‘《连山》宓戏，《归藏》黄帝’，今当从此说，以不敢问杜子春何由知之。郑答云：‘此数者非无明文，改之无据。故著子春说而已。近师皆以为夏殷周。’郑既为此说，故《易赞》云‘夏曰《连山》，殷曰《归藏》。’又注《礼运》云：‘其书存者有《归藏》。’如是玉兆为夏，瓦兆为殷，可知是皆从近师之说也。按今《归藏》坤开筮，帝尧降二女为舜妃，又见《节卦》云：‘殷王其国常母谷若。’然依子春之说，《归藏》黄帝，得有帝尧及殷王之事者？盖子春之意，宓戏、黄帝造其名，夏殷因其名以作《易》，故郑云‘改之无据’。是以皇甫谧《记》亦云夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》。虽炎帝与子春黄帝不同，是亦相因之义也。”（《十三经注疏》）

这段话很值得玩味。杜子春不敢怀疑《周礼》何据，杜子春以下则敢怀疑杜子春“何由知之。”但他们却又见不到原书，只好以“改之无据”而存其疑团。不过他们自己的观点毕竟还是改了。杜子春以为《连山》伏羲，《归藏》黄帝，而郑玄则据“近师”改为：“夏曰《连山》、殷曰《归藏》，有“帝尧降二女为舜妃”和殷王的事迹的记载，等于后事前知，不改何以自圆其说？于是皇甫谧、贾公彦等就造出一个“伏羲、黄帝造其名，夏殷因其名以作《易》”这样一个假说。

但这个假说是不能成立的。考诸汉代学问大家刘向、刘歆父子的《汉书·艺文志》，其中找不到有关《连山》、《归藏》的蛛丝马迹。但在桓谭《新论》中却有以下一段记载：

“易一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。《连山》八万言，《归藏》四千三百言。《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。”（《正经》）

稍经思索就会发现，这里有个不可解的矛盾：《连山》既为夏易，早于《归藏》，则我国早在书契初造之时便有了长达八万言的巨著载之于简。八万言直可以汗牛充栋，何以能隐藏如许世纪才披露出

来？要之，桓谭所言确有所本，但只能是汉人的造作。今人余永梁据廖平《易凡例》，断言：“其实所谓真的《连山》、《归藏》，亦是汉人伪作。”（《易卦爻辞的时代及其作者》，载《古史辨》第三册）这恐怕①是的当之论。而把伪作的《连山》、《归藏》分别伪说为夏殷的作品，更以此错误之前提，推论《周易》之“周”为周代，是不能成立的。

可见，所谓“易”者，实得义于先人对日月推移、交替不息的客观现象的认识。而《周易》一名则是成书过程中冠上去的。它的意思是说，易道周流往复，循环无端而变化不穷。

## 二、释“艮”卦

䷳ 艮下 艮上 艮：艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六 艮其趾，无咎，利永贞。

六二 艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三 艮其限，列其夤，厉，薰心。

六四 艮其身，无咎。

六五 艮其辅，言有序，悔亡。

上九 敦艮，吉。

本卦卦名，取卦辞前一字。“艮”，今人高亨云：“《说文》：‘艮很也，从匕目，匕目犹目相匕不相下也，匕目为𠄎，𠄎为𠄎也。’隶变作艮。许解迂曲而无当。考《说文》：‘𠄎，视也，从儿从目。’金文作𠄎，𠄎鼎作𠄎，宗周钟甲骨文作𠄎（殷墟书契前编卷一第二十九页）、作𠄎（殷墟书契前编卷四第四十五页）并从目从人，而𠄎从目从匕，匕即人之反文，则艮即见之反文明矣。故余谓艮者顾也，从反见。顾

① 徐世大《周易闡微》云：“所谓《连山》、《归藏》之名，完全出于捏造，则又不然。……假如以龟归于《归藏》之类，《晋书》及其它称易之书归之于《连山》之类，《周易》……又为一类，则太卜所掌之书，灿然具备矣。”备为一说。



为还视之义,引申为注视之义;艮亦为还视之义,引申为注视之义。本卦艮字,皆当训顾,其训止者,当谓目有所止耳。”(《周易古经今注》)张立文亦根据《说文》引申云:“艮,即有很视的意思。看得很,就是极端注意;既极端注意,也就有关照、照顾的意思。”(《周易思想研究》)李镜池亦据《说文》训“艮”:“从匕目,集中视力,有所注意的意思。”(《周易通义》)

笔者按:高、李、张说,并失其义。旧注多释“艮”为“止”。陈梦雷云:“不曰止而曰艮,止有畜止之义,艮有安止之义。”(《周易浅述》)今人宋祚胤云:“艮:止,停止,停留,控制”(《周易新义》),简明而又中肯。然其释卦之义,仍可商榷(详后)。依高说,“艮”即“见”之反义,其义则应为不见,引“反见”而为“还顾”,则更为迂曲。张训“艮”为“很”,固然可通,但视义从何得来?更何谈“极端注意”、“关照、照顾”云云!且如卦辞“艮其背”,很视(或回顾)其背,是视人之背,抑或自视其背?依后注,当是自视,人焉能自视其背?于道理上亦难说通。《说文通训定声》:“艮,假借为跟。”“跟”通“止”,故“艮”应如宋说,于义为长。但宋氏将本卦分作两截,以为内卦三爻讲身体自趾及腰,活动渐止,以至体质愈来愈差,是由健而衰之象,又释外卦三爻为控制身体言行,所以吉利。(说详《周易新论》)同一艮字,兼具吉凶两义,致使内卦不能自圆,显与卦之本义不符。李氏认为,“本卦表现出作者深得我国医学传统”,“全卦讲注意保护身体”,比较接近卦义;但所释爻辞未得要领,所以有些释文难免流于牵强。如《艮·九三》,他说:“健康的人背厚腰圆,现在说的却是腰胁消瘦,这也是一种病态,使人心焦。所以要保护身体。”爻辞讲艮限(腰)才导致列(裂)夤,注释却倒果为因,而且把“列夤”释为腰胁消瘦,这就失之太远了。

艮卦所讲,正是人们练习一种气功的过程。试释如下:

“艮其背,不获其身”:“背”,《内经素问·脉要精微论》云:“背者,胸中之府。”注云:“背为脏俞所系,内悬五脏,故为五脏之府。”

(《黄帝内经素问校释》)“背”实指后丹田,即人背后之命门穴。“古书云:‘中丹田中央属土,故增强胃肠功能,使消化加强,从而对腹腔脏器有良好的作用;后丹田命门属火,两肾属水,为先天之本,二者相克,阳气下降使两窍调和以达水火既济。故有培育元气,增强机体功能、延年益寿之效。’”(王寅:《气功答问》,《气功与科学》1983年第4期)“获”通“护”,有守护义。“不获其身”犹不护其身,亦即外其身,置身于度外,忘形忘物。《老子·第七章》:“圣人后其身而身先,外其身而身存。”《庄子·大宗师》:“吾犹守而告之。参日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生。”并是其证。止必有所止,“艮其背”省去了主语——意念,这种例子在古汉语中常见。

“行其庭,不见其人”,“行”与“艮”对,“艮”为内静,“行”为外动,在庭中熊经鸟伸,旁若无人。卦辞是说:集中意念守于后丹田,置身于度外,忘形忘物,全神炼气,故可以消灾却病。

“艮其趾”:“趾”,足端。是说以意领气,注于趾端,接地无限,巩固根基。故“无咎”而“利永贞”。《行气玉佩铭》:“行气,深则蓄,蓄则伸,伸则下,下则定,定则固,固则萌,萌则长,长则退,退则天。天几春在上,地基春在下。顺则生,逆则死。”此爻为由动入静,开始深呼吸。

“艮其腓,不拯其随,其心不快”:“腓”,即小腿肚。《说文》:“腓,胫端也。”“拯”,同升。《广韵》、《淮南子·汜论》、《汉书·司马相如传下》集注均作“升”。“随”有顺循之义。意思是说,以意领真气自趾至小腿,气机不至,心中便会有不舒畅的感觉。

“艮其限,列其夤,厉薰心”:“限”,旧注均作腰部,宜为腰围之带脉,与任督二脉相交,为奇经八脉之一。“列”,裂之借字。《说文》:“列,分解也。”“夤”即“腓”通“腓”。《说文》:“腓,夹脊肉也。”“薰心”,胸闷如火灼状。本爻是指真气冲关的关键过程。真气上行,止于带脉,尚不易打通督脉。经络一时未通,则有裂脊薰心之苦楚。

“艮其身。无咎”:意思是说,督脉既通,真气厮守其身,身心舒适,可以“无咎”。

“艮其辅。言有序,悔亡”:“辅”通“頤”,《说文》:“頤,颊也。”“言”,气也。《国语·周语上》:“气在口为言,在目为明。……若视听不和,而有震眩,则味入不精,不精则气佚,气佚则不和。”韦注:“若听乐而震,观美而眩,则味入不精美。味入不精美,则气放佚,不行于身体。”本爻是说:真气升至面颊,完成了一次深呼吸。如是反复,吐纳有序,则可以无悔。

“敦艮。吉”:“敦”,厚聚的意思。《经籍纂诂》引:“敦,厚也。”又“敦与屯同”。“屯”有聚集义。本爻是说:真气厚聚,充盈于体内而不外佚,则可保终生无病,是为吉利。

综观全卦,卦辞部分是讲气功的起势入静状况,用练功可以养生象征行事无咎。爻辞自初六到上九具体描写了真气自脚趾至腿肚再至腰、身、颊诸经络的自下而上的运动变化过程,反映了变化发展的观念和当时人们养生强身的知识。

本卦可与咸卦参照分析。两卦同为“近取诸身”的典型。

### 三、释“中孚”卦

䷼ 中孚:中孚,豚鱼吉。利涉大川。利贞。

初九 虞吉,有它不燕。

九二 鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之。

六三 得敌。或鼓或罢。或泣或歌。

六四 月几望,马匹亡。无咎。

九五 有孚挛如,无咎。

上九 翰音登于天,贞凶。

本卦卦名,取卦辞前二字。“中孚”,宜作诚信解。《说文》:“信

发于中谓之“中孚”。”此言祭祀之虔诚。“豚鱼”，闻一多《周易义证类纂》训读为“屯鲁”。“豚”，一作“肫”，即小猪。“鲁”亦即鱼。“屯鲁”有福寿义。《叔夷钟》：“其万福屯鼈”。又《得璽》：“用旂冒寿屯鲁”。又《井人 安钟》：“得屯用鲁，永冬（终）于吉”。卦意是说，虔诚地用肫、鱼作祭礼，可以得吉。譬如行事，可以一帆风顺。“虞吉，有它不燕”：“虞”，高亨引《集解》、《广雅释詁》及《国语》韦注为证，说：“虞训安”；“又引《庄子·让王》篇及《汉书》颜注等作证说虞‘借为娱，虞、娱古通用。……然则虞吉者，安而吉也。有它者，有意外之患也。’”（《周易古经今注》）李镜池云“此爻简叙虞、燕二礼。虞属凶礼，祭属吉礼。虞礼安神于宗庙之后则转为祭礼。‘吉’似有吉礼之意。燕礼属快乐事，如有事故就不便举行。”（《周易通义》）高、李均注“它”为意外事故，疑其未审。“虞”，此处似应指吉祭。《公羊传·文公二年》：“祭天子九，诸侯七，卿大夫五，士三，其奠处犹吉祭也。”“它”犹“他”。此处指虞礼相对应的一种变礼。在虞礼之前有祭事者谓之“他”。《礼记·檀弓下》：“以虞易奠”，“以吉祭易丧祭”。疏：“《杂记》又云：‘诸侯七虞，大夫五，士三，谓之虞者，郑注士虞礼云：虞，安也，所以安神。虞皆用柔日，柔日者，郑注士虞礼云柔日阴，阴取其静。最后一虞用刚日，故士虞记云：三虞卒哭，他用刚日。’”“《正义》曰：虞礼所谓他用刚日者，此经所云变者，虞礼所谓之他也。案士虞礼云：三虞卒哭，他用刚日。哀荐曰成事，郑注云他，谓不及时而葬者。《丧服小记》曰：赴葬者，赴虞者，三月而后卒哭。则虞与卒哭之间有祭事者，亦有刚日。其祭无名谓之他者，假设言之耳。如郑此言，虞礼谓之他，此经谓之变，其义一也。皆据速葬速虞者而言之。”“燕”，通“宴”，有安乐义。《老子》：“虽有荣观，宴处超然”是其证。

本爻是说，行动之前，以虞礼告祭祖宗魂灵，本来可以获吉。然而遇有变礼，扰得不可安宁。预兆行事先吉而后凶。

“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”：古者丹朱氏以

鹤为图腾，鹤松象征多寿。“子”当作雌鹤，谓鸣鹤之偶。高亨：“其子，鹤之雏也”，疑非。“阴”，借指夜晚。《太玄元图》：“阴质北斗”注：“阴为夜也。”高、李均注“阴”为“荫”，疑非。“好爵”，闻一多训为“玉爵”，指酒器。“靡”，《集解》引虞注：“靡，共也”，是，从之。

本爻是一首比兴诗。意思是说，老鹤在月光下起舞打鸣，雌鹤闻声相和，美景良辰，好不欢乐！值此佳会，与你共享我的佳酿。寓意行事可一举得利。

“得敌。或鼓或罢，或泣或歌”：“得”，俘获。《说文》：“得，行有所得也。”“鼓”，击鼓。“罢”，旋师。《礼记·少仪》：“朝廷曰退，燕游曰归，师役曰罢。”

本爻是写夜战偷袭成功，鸣鼓旋师，士卒高兴之状。

“月几望，马匹亡。无咎”：“几”，初也。《易·系辞上传》：“几事不密。”虞注：“几，初也。”“亡”，逃走。

本爻是说，班师途中，会当月儿升起，马匹开始跑掉，但未见追兵，故言“无咎”。

“有孚挛如。无咎”：“孚”，此处通“俘”，谓所得之敌。“挛”，拘系。《说文》：“挛，系也。”

本爻是写俘虏被相互捆起，绑解回去的情况，暂时未见异常，亦可以云“无咎”。

“翰音登于天。贞凶”：“翰音”，鸡鸣。《礼记·曲礼下》：“鸡曰翰音。”“登”，上升。《小尔雅·广诂》：“登，升也，”

本爻是说，回师途中，战士疲劳，且又带着俘虏，磨蹭着前进。直至鸡鸣报曙，还未到达。一旦追兵赶到，便会得而复失，前功尽弃。故云“贞凶”。

综观全卦，是讲部族之间进行的一次偷袭行动（古代常发生这种事）。行动之前，先祭告祖先神灵，祈求保佑。得来的启示是：提高警惕，不可盲目乐观。偷袭成功以后，并不十分顺利，有得而复失，前功尽弃的危险。但从全卦来讲，既云“利贞”，说明虽有危险，

只要及时应变,还可以防备。反映了安危可以转化的观念。

本文原载《武汉师范学报》(哲学社会科学版)1984年第3期

## 二、《周易古经》形象思维举要

生活在人类文明如许发达的二十世纪后半叶的我们,是不容易理解数千年前我们的先人用什么方式、如何地去认识世界的。但是有一点毋庸置疑:人类对于世界的认识、征服和利用,经历了一个漫长的历史进程。今天的高度文明,就是人类历史长河中点滴文明的积淀。以马克思主义的辩证唯物论和历史唯物论为指针,探索一下先人们把握世界的奥秘,对于认识人类理性思维的发展规律,是有很大帮助的。而《周易古经》(以下简称《易经》),则为我们提供了一把钥匙。

《易经》是古代卜筮之官在殷周以来积累起来的非常丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部卜筮吉凶的法典。它的最后成书,不会晚于春秋中叶。《系辞》说:“易之为书也不可远;为道也屡迁”,说明易道成为一种固定的思维模式,经历了一个由量变到质变的否定之否定(“屡迁”)过程。《周易尚氏学》说:“易本用以为筮,无二理也。包括万有,孕育天地间公例、公理。……否泰往来,剥复循环,天道人事,无二理也。包括万有,孕育深宏,凡哲学无不根源于是。”尚氏以《易经》为我国哲学认识的滥觞,是颇有道理的。

如所周知,《易经》这部珍贵的文化典籍,对数千年来的历史文明曾经发生过深远的影响,根本原因就在于它蕴涵着丰富的哲理,为尔后各种世界观的形成提供了思想资料。譬如:具有唯物性质的宇宙生成观念;阴阳(矛盾)交感相斥的观念;事物有规律地发展变

化和无限循环的观念等等。这些观念,是先民们在当时的实践条件下形成的,它直观而幼稚地表达了先民们对周围世界的种种认识和推测。

诚然,哲学是以理论思维的方式去把握世界,但不是唯一的。因为:第一,在辩证法看来,理论思维是相对形象思维而存在的。这两种思维方式同属辩证逻辑的一对主要范畴,从来就不存在孤立的、纯粹的理论思维。第二,人类思维的形成和发展,是一个过程。在人类的孩提时代,思维主要是形象的。因为人类认识周围世界,首先必须只能是察其象状,所以主要的是用形象思维的手段。所谓形象思维,就是人们在认识世界的时候,用客观世界个体事物的形象进行思维和表述,亦即“用具体的东西表示抽象思想”。(拉法格:《思想起源论》)它着重在人们获得的直接经验基础上进行,在其思维过程中,始终保留着客体的直观性,并依靠类比、联想等方法,把客体中的典型作为一种“具体的共相”(黑格尔语)去表现一般,反映一般事物的本质。形象思维作为一种普遍的思维形式和理论思维一样,也是社会实践的产物。其思维内容的丰富程度,思维能力的高下水平,也和理论思维一样,始终和人们的实践范围和水平相关联。《易经》是宗教巫术大包裹着的哲学,它主要是用形象思维的方式去把握世界的。《易传》说:

“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《系辞下》)

“见乃谓之象,形乃谓之器。”圣人“有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”(《系辞上》)“是故《易》者,象也。象也者,像也。”(《系辞下》)

这里所谓的象,有双重含义。其一是指事物的形容、形象;其二是有象征、类比的意思。这是说,《易经》的精蕴是卦象,而卦象又是从观天察地的社会实践中抽取出来的。它正是通过卦象及其变化

去象征天下万物及其联系。关于这一点，前人多有论述。如：

“凡《易》者，象也。以物象而明人事，若《诗》之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者，若《乾》之‘潜龙’、‘见龙’，《坤》之‘履霜’、‘坚冰’、‘龙战’之属是也；或取万物杂象以明义者，若《屯》之‘六三’：‘即鹿无虞’，‘六四’：‘乘马班如’之属是也。如此之类，《易》中多矣。”（孔颖达：《周易正义》卷一）

“乃盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也。而《易》统会其理”。“象不胜数，而一之于《易》。《易》聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。”（王夫之：《周易外传·系辞下》）

“《易》象通于《诗》之比、兴”。（章学诚：《文史通义·内篇·易教下》）

这里所说的“比喻”、“征”、“比、兴”，也就是形象思维的特殊手法。这里所说的“明人事”、“明义”、“统会其理”也就是托物象以示哲理。

易象并非直接摄取万物的形象，而是以极抽象的奇（一）偶（一一）符号的不同排列而形成的卦画去分别指代万有世界。今人李镜池先生从《左传》、《国语》中钩稽出来了春秋时期《易经》八卦所分别象征的意义。他们是：

☰乾：天、光、玉、君、天子、父、金

☷坤：土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚。

☳震：雷、车、兄、长男、足、辘、姪、行、杀。

☴巽：风、女。

☵坎：水、川、众、夫、劳、强、和。

☲离：火、日、鸟、牛、公、侯、姑。



☶艮:山、男、庭、言。

☲兑:泽、旗、心。

以上仅就八个单卦而言。至若八卦相重,排列组合成六十四卦,其象征意义就更加繁复了。

剥开《易经》宗教巫术的外壳,不难发现,它所赋予每一卦的指物性含义,无不反映我们的先人对于宇宙间自然和社会现象的联系和思考。而它的卦象、卦序和爻变、卦辞、爻辞所引征的诗歌、故事、格言,则明显地反映了规律性的思想。这说明《易经》力图用象征性的方法揭示自然和社会普遍存在的矛盾关系,并力图根据它认识到的关系去说明事物变化的原因。对因果联系的意识和分析,表明先人们已经在这个“理想化的、化为思想的宗教领域”内开始了消灭宗教、走向理性认识世界的历程。

现在就让我们步入《易经》这座神秘的殿堂,约略地窥探一下它的奥秘吧。


## 二


构成《易经》这座神秘殿堂的基本素材原也不过是奇(一)数和偶(一一)数。它们的不同排列和重迭,象征了万有世界的复杂变化。正如《易传》所说:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”(《系辞上》)其实,宇宙间的事物本来就存在一种数量关系。把这种关系用简单的“一”、“一一”表示出

来,并赋予它们以“阳”、“阴”属性<sup>①</sup>,这不能不说是形象思维能力的突破。

易道的核心是变。被视为包罗宏富的神秘主义的《易经》体系,正是以阴阳的对立统一为其变化的枢机的。阴阳的范畴虽不见于《易经》,但离了阴阳就无所谓易道,这却是事实。


为了说明卦画的形象意义,我们不妨举出一些卦例进行分析。

 **泰**:小往大来。吉。亨。

 **否**:否之匪人,不利君子贞。大往小来。

从卦画看,两卦各自由“乾”和“坤”的单卦错列重合而成。据闻一多《周易义证类纂》考,“乾即北斗”。“坤从土从申,……古曰土,今曰地。”又说:“古人想象天随斗转,而以北斗为天之枢纽,因每假北斗以为天体之象征。”天为阳气上升所积,地为阴气下沉而凝,天地的对立也体现了阴阳的对立。这种阴阳对立思想的出现,反映了春秋时代的理论思维水平。从泰卦卦象看,“乾”在“坤”下,阳气伏,阴气迫,阴沉阳升,两者交会,形成冲突。作者预言这种冲突的结果是“吉”,故命之以“泰”卦。否卦卦象相反,阴阳有序,各在其位,不能交会。作者预言“不利君子贞”,故命之以“否”卦。显然,《易经》是主张阴阳交会、矛盾冲突的,这正是辩证法题中的应有之义。《易经》的这种思想曾经被晋国史官蔡墨称引过。春秋末期,鲁国曾发生季孙氏驱逐鲁昭公的政变。当时有人问蔡墨对这件事的看法。蔡墨回答说:

<sup>①</sup> 阴阳观念在我国形成得比较早。甲骨“卜辞”中就有“锡日”、“不锡日”、“出日”、“入日”等记载。陕西宝鸡西周的“永盂”(西周中期约公元前947—858)有“阴阳”一词。阴作“𠂔”,阳作“𠂔”。考诸先秦典籍,《诗经》、《左传》、《国语》中就有关于用阴阳论用兵、论日食、治农田、论吉凶、论疾病、论地震、论治乱等事的大量记载,说明阴阳范畴在春秋时期已经被抽象出来并具有较完全的哲学意义,《易经》是用卦画表示阴阳范畴的。而《易经》之“易”,则是表示阴阳对立统一的象形字。《庄子·天下篇》为:“易以道阴阳”,是得着《易经》精髓的。

“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’。三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾，曰‘大壮’,天之道也。”

“大壮”卦的卦象是“震”在“乾”上。《左传》、《国语》都以“震”象雷，象诸侯，以“乾”象天，象君。雷在天之上，象征君伏臣迫，君臣之位失序。“大壮”卦辞是“利贞”，这是对“乾”与“震”矛盾关系的肯定。我们从对“否”、“泰”两卦的分析以及蔡墨对“大壮”卦的分析，可以明显地看到《易经》中所包含的阴阳交感相斥的思想。

《易经》的辩证哲学，不仅通过卦画的形象反映出来，而且通过卦爻辞的形象反映出来。《易经》的卦爻辞多采自民间歌诗、谣谚和格言。郭沫若说：《易经》经文的爻辞多半是韵文，而且有不少是很有诗意的（《中国古代社会研究》），这确是的当之论。按“爻”有交义。《说文》：“爻，交也。”“爻”、“繇”、“谣”相通，屡见于《左传》、《国语》。闻一多以为，“繇”乃“谣”字源。本义当为男女相招诱之歌，其它性质之民谣、童谣，皆其变体。（参《古典新义·释繇》）如此说来，爻辞皆是歌谣。细考六十四卦，无不如此。即便是称引的故事或其它事例，韵读起来，无不琅琅上口。只是为了曲成编选整理者的卜筮宗旨和《易经》体系，多数较完整的歌谣不是被斩头去尾，就是被肢解割裂，再加上某些错简，所以往往被误解为包含了不少短歌的“散文作品”。《易经》字数约与《老子》相等，但它不象《老子》那样富于思辨；就其形式而言，它酷似《诗经》的“风”、“雅”，但它没有经过《诗经》那种雕琢，因而较之《诗经》，显得朴素和粗糙。从其所包容的内容来讲，天道人事（包括恋爱、婚姻、战争、统治术、养生法、生

活习惯等),多所涉及,《易传》说它“近取诸身,远取诸物,……以通神明之德,以类万物之情”。《易经》就是运用这些素材进行形象思维的。所谓“神明之德”、“万物之情”等等哲理,就包容在歌诗、谣谚等“典型的共相”之中。如:

䷵<sup>艮下 巽上</sup> 渐:女归。吉。利。贞。

初六:鸿渐于干,小子厉有言。无咎。

六二:鸿渐于盘,饮食衎衎。吉。

九三:鸿渐于陆,夫征不复,妇孕不育,凶。利御寇。

六四:鸿渐于木,或行其桷。无咎。

九五:鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜。吉。

上九:鸿渐于阿<sup>①</sup>,其羽可用为仪。吉。

从卦象看,“艮”在“巽”下,“艮”象征少男,“巽”象征长女;男属阳,女属阴,阴阳相感,故可得吉兆。又“艮”象山,“巽”象木,植木于山,可以渐长成材,故卦名“渐”。从爻的象数看,初六为阴爻,居阳位;而六二、六四均为阴爻,居阴位,适得其位。象征出嫁的女子得主妇之位,能辅佐丈夫搞家政。又,卦之九五为阳爻,阳亦得其位,故有功。从卦辞看,“女归”,指女子出嫁。时人释“利”为“义之和”,谓功利合于道义;释“贞”为“事之干”,谓坚贞如一,足以成事。“利”、“贞”同为君子的四种德行之二。(参《左传·襄公九年》、《易传·文言》)卦意是说,女子出嫁,遇到一个好丈夫,有了靠山。丈夫建功于外,妻子坚贞持家于内,日子渐渐好了起来,这是吉兆。

这一卦的爻辞分明是一首哲理诗,按“鸿”即鸿雁。“渐”借为“逝”,有进义。“干”帛书本为渊,水洼之谓。“盘”帛书为“坂”,岸边之谓。“木”当指林木。“或得其桷”帛书本作或“值其寇”,“戡”。据于豪亮训,“直”通“戡”,有当义;“戡”本作“戡”有击义。(详《帛书周

① “阿”本经作“陆”。据江永《群经补义》改。《说文》:“阿,大陵也。”亦即陵之高者。

易》,《文物》一九八四年第三期)“陵”,丘陵,高地。《易·同人·九三》:“升其高陵”,可互为注。“仪”,仪饰、仪表之谓。这首诗通过对鸿雁将其栖息之地渐次从水洼→岸边→森林→陆地→丘陵→山阿的渐进过程的描写,道出了一个女子婚后生活逐渐变好的曲折过程。“鸿”比喻丈夫。丈夫的遭际影响到妻子的命运。先是嫁到夫家(“女归”),小两口时有口角,后来感情融洽,饮食起居,和乐相处。可是怀孕以后,丈夫被征从军,以致过度悲伤,无人照料而流产。后来丈夫在御寇中立了军功,没有什么可忧虑的了。接着丈夫地位高升了,虽然他服役在外,自己三年没有能怀孕,但毕竟熬过来了,困难并不能把她怎样。最后是妻因夫贵。这种由贫贱而富贵的曲折发展转化过程,正是运用形象思维表现出来的。再如:

䷵<sub>艮下</sub><sub>兑上</sub>咸:亨。利。贞。取女,吉。

初六 咸其拇。

六二 咸其腓,凶。居吉。

九三 咸其股,执其随,往吝。

九四 贞吉。悔亡。憧憧往来,朋从尔思。

九五 咸其脢,无悔。

上六 咸其辅颊舌。

从卦象看,“艮”在“兑”下。“艮”为山,“兑”为泽,泽在山上,象征少男仰求少女。“艮”为阳,“兑”为阴,阳在阴下,二气可交感,故可获吉。又,“艮”有止义,“兑”有悦义。“止而悦”,谓阴阳(即男女)二性相感而愉快地结合。从卦辞看,“亨”,时人释为嘉之会,谓举止行为合乎礼仪规范,是君子四德之一。(参《左传·襄公九年》、《易传·文言》)“利”、“贞”见前释。卦意是说,在举止行为合乎礼仪规范,其性质又合于道义、坚贞不二的前提下求爱,就可以得遂心愿,故可获吉兆。从爻辞辞象而言,亦是指的男女爱恋之事。“咸”,通“感”。“拇”,指足之大指。“腓”,足肚。“憧”,通“瞳”,从心从目。

“憧憧”往来谓四目传情之状。“膂”，背部肌肉。“辅”，通“黼”，“辅颊”犹指脸颊。卦意是说：一个少男和一个少女初次相见，当时情感尚浅，故云感于足拇指。通过接触，感情逐渐上升，增加，但不宜举步接近，否则会遭到拒绝；如果能冷静地控制感情，就可保持正常的关系。随着见面多了，感情发展迅速，直欲迈开大步接近女方，但往必不果，意在劝戒男方沉着。一直等到从对方的眸子里看到嘉许，表达了同心倾爱，双方就自然地相互拥抱、抚摸，乃至颊舌相亲，达到感情的最高潮，恋爱可说到此成功。矛盾双方通过有感而逐渐形成新的统一体，这便是咸卦的形象思维。再如：

䷞ 艮下 艮：艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。无咎。

初六 艮其趾，无咎，利永贞。

六二 艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三 艮其限，列其夤，厉薰心。

六四 艮其身，无咎。

六五 艮其辅，言有序，悔亡。

上九 敦艮，吉。

艮卦所讲，正是人们练一种气功的过程。（详释见拙著《读易管见》）本卦通过真气自脚趾到腿肚，再至腰、身、颊诸经络的自下而上的运动变化过程，形象说明了事物发生变化的哲理。

上述诸卦，可以说是《易经》中“近取诸身”的典型例证。它们之间一个明显的共性，就是从初爻至上爻的变化，反映了事物由微而显、由渐而著的有规律的发展变化过程。这种规律性还表现为物极必反。如：

䷀ 乾下 乾：元。亨。利。贞。

初九：潜龙，勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙,有悔。

用九:见群龙无首,吉。

乾卦是八经卦之首卦,故六爻全系阳爻,属纯阳之卦。《易经》又以“乾”、“坤”两卦为六十四卦之首,分别指代天、地。(详前引闻一多说)又,天创始万物、被覆万物、富有万物,故“乾”又有崇高、尊贵、至善至美之象。凡人君、王侯、大人,均可引以为象。又,《说文》云:“龙,鳞虫之长。”远在原始氏族制时期,先民们便崇拜龙图腾。甲骨卜辞“龙”作<sup>①</sup> 一九七一年内蒙红山文化遗址出土的一枚墨绿色的玉龙,形体卷曲,略如其状。(参《文物》1984年第6期)可见远在一万六千年前,龙就被先民们当作神物崇拜。《淮南子·天文训》云:“天神之贵者,莫贵于青龙。”古神话中常以青龙为东方之神,故“乾”又取龙象。

全卦爻辞用龙变化的形象,说明了物极必反的变化发展规律。“龙”系指天蝎星座,亦即苍龙(或称青龙)七宿(角、亢、氐、房、心、尾箕)之第五宿 Q、d、r 三星。它形同蝎子(一名晰蜴),尾指东南,在蛇夫、人马、天秤等星座之间;每当春夏之交,昏后升于东南;秋冬之交,昏后降于西南。《后汉书·张衡传》云:“夫玄龙迎夏则凌云而奋鳞,乐时也;涉冬则洿泥而潜蟠,避害也。”玄即青。此亦指龙星言。卦意是借龙星随着时序的变化由潜而现,而跃,而飞,而亢,表明了事物从不可为到可为,由弱到盛,盛极而衰的变化过程。在《易经》看来,这种变化过程是循环往复,莫知所终的。本卦卦辞是“元。亨。利。贞。”时人释“元”为“体之长”,意为君子体仁。(参《左传·襄公九年》、《易传·文言》)“亨”、“利”、“贞”见前释。“元、亨、利、贞”盖言乾卦四种德行全备,是尽善至美之象。尚秉和依据扬雄《太玄经》解释“四德”说:“天之体以健为用,而天之德莫大于

① 《殷墟书契后编》下卷第六页,转引自闻一多《古典新义》。

四时。元亨利贞，即春夏秋冬，即东南西北。震元、离亨、兑利、坎贞，往来循环，不忒不穷。《周易》之名，即以此也。”又说：“故夫冬尽春来，贞久元至，……元也，言又复始也。”（《周易尚氏学》）尚说虽嫌迂曲，但抓住了《易经》循环思想的要害。其实本经“复”卦所云：“反复其道，七日来复，利有攸往”，正表明了它对循环思想的肯定态度。

### 三

《易经》这座殿堂，的确蕴藏着丰富的内容。由于年代的荒远，文字的古朴，史料的贫乏，再加上本身的错简，造成了后来人对它的见解不齐。历来说《易》者不下三千家，或伸之以象数，或伸之以义理，见仁见智，各据一斑，竟使它蒙上一层厚厚的墨尘。以致游将进去，如堕迷宫，不知所自。其实，用马克思主义的辩证唯物论和历史唯物论去看它，去污去甚，还其素朴，也不过是一部卜筮之书而已，并不神秘。它所创造的那种数——象——事——理相统一的思维模式，体现了“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”<sup>①</sup>。它所运用的思维工具，即思维手段，不是自觉的、单一的，而是一种自发的、宗教和艺术（形象）相结合的手段。

从人类的认识发展史来看，《易经》思维模式的形成以及它所运用的形象思维手段，都是历史的产物。自从“人猿相揖别”，由于人类自身生存和发展的需要，迫使他们对付朔迷离的自然界进行认识。又由于社会实践手段的制约，认识能力的浅稚，实践范围的狭窄，大自然虽然向他们敞开了怀抱，但他们所摄取的印象却只能

<sup>①</sup> 列宁：《哲学笔记》，第275页。



是十分模糊、表浅而又神秘的。因而,对世界的总看法不能不是一种宗教世界观。在当时,文字初造,语言简陋,言不足以尽意,于是立象以尽意,便成了历史的必然。八卦说就萌生在这种条件下。八卦卦画由奇(—)画和偶(--)画组合而成。最初每卦为三画,为数的规律所制约,其排列组合只能有八种。即:

☰(奇、奇、奇)	☷(偶、偶、偶)
☱(奇、偶、偶)	☲(偶、奇、奇)
☴(奇、奇、偶)	☵(偶、偶、奇)
☶(偶、奇、偶)	☳(奇、偶、奇)

又因为它是通过数卜而得来的,所以称之为“八卦”。“卦”,就是悬象以示于人的意思。它所象征的吉、凶和利、不利等意义,完全是人们经过行事验证并得到承认而固定下来的。卦画的不同排列所揭示出的数的某种规律性联系,在当时并没有被人们自觉地认识到。

随着实践深度和广度的开拓,社会前进了,人的认识能力也相应地发展了。于是,指物性的卦名出现了。而且,☰(乾)、☷(坤)、☱(巽)、☲(震)、☴(坎)、☵(离)、☶(艮)、☳(兑)等八卦被分别象征天、地、风、雷、水、火、山、泽等八种自然物。这说明人们已经在某种意义上肯定了自然现象的客观实在性,以及八种自然物之间的区别和联系。这是认识能力的第一个飞跃。但是,单卦所象征的八种自然物既不能包容丰富的物质现象,也不能反映它们之间的本质联系;同时,也不能包容和反映复杂的社会现象。随着实践的发展和需要,于是,殷周之际,单卦演成了重卦<sup>①</sup>;出言以明象也提上了日程,开始出现了卦辞和爻辞。《易经》的六十四卦,三百八十四爻,就是八卦的不同排列和组合而成的。它的卦辞和爻辞,则是

<sup>①</sup> 重卦究在何时,至今无定论。从伴随重卦出现的卦、爻辞的内容和其形象的思辨性看,最早当在文王所处的殷周之际。卦、爻辞则比重卦稍晚,其定型期晚至春秋中叶。关于文王与《周易》的关系,帛书有史料可佐证。

神职人员(卜、史)择取了广泛的有关自然和社会现象的经验,经过多次筛选而固定下来的。除了以卦画、卦序及其演变来象征事物及其规律以外,又有卦、爻辞的意境来象征事物之间的本质联系。直观的感性认识开始被一种固定的思维模式纠合和改造,升华成为一种低级的理性认识——初级形态的形象思维。这是认识能力的又一个飞跃。尽管它是在卜筮过程中发展起来的,但是毕竟曲折地反映了当时人们理性觉醒的程度。马克思指出“哲学最初在意识的宗教形式中形成,从而一方面它消灭宗教本身,另一方面从它的积极内容来说,它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域活动”<sup>①</sup>。《易经》就是这样一类书。

就象先民们在征服、改造自然和社会时必须是从用石器而青铜器而铁器一样,他们认识自然和社会的手段也只能是从宗教思维而形象思维而理论思维。当然,这绝非机械的比附。《易经》的形成过程恰当地反映了宗教的、形象思维向理论思维的过渡。也正象使用铁器并不可废弃青铜器乃至石器一样,人类的理论思维也不可废弃形象思维,而必使其愈趋科学。就如我们今天对《易经》的反思,离开了科学的形象思维,是断无收获的。

就人类认识发生的秩序而言,是一个从具体到抽象再到具体的辩证过程。形象思维是一种通过“比”、“兴”反映事物本质联系的具体思维。“比者,附也;兴者,起也。附理者,切类以指事;起情者,依微以拟议。”(《文心雕龙·比兴》)这是说,“比”、“兴”是借此物去生发和比喻它物的情、理。《易经》就是通过对具体的人和事物的形象思维表现其哲学世界观的。

《易经》所反映出来的人类认识世界的能力和思维水平,还只有一种初级的理性阶段。形象地说,还只是人类幼年阶段。因此,它在观物取象方面,带有极大的表面性、直观性和偶然性,对事物

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第26卷,第26页。

的本质及其规律的揭示也自然是不深刻、不系统的。有些甚至显得毫无道理,带有明显的拼凑痕迹,以致治《易》大家无论从象,从数或义理方面都遇到一些不可自圆其说的矛盾。这就使其固定的模式成为不固定,便于主卜者得以主观地运用概念的灵活性,以迎合统治阶级的各种需要。这些问题本身,说明了《易经》的时代局限。《易经》从单卦到重卦,从无辞到有辞,从经到传,乃到于汉、晋、唐、宋、明、清诸家的《易》说,记录了人们的理性思维曲折前进的足迹。日本学者本田成之说,易道“乃是中国人一切智慧的基础,是唯物主义及其规律的基础”,(《先秦经笈考》)黑格尔说:“《易经》包含着中国人的智慧。”(《哲学史讲演录》)这话是反映了事实的。《易经》作为人类哲学认识的一个源头,一块土壤,的确蕴酿了尔后多种世界观的萌芽。儒家、道家、玄学家都争相引为本派系的首要经典,从中生发出各种体系。可见,把《易经》这份可珍贵的东西从宗教的污泥中清理出来,仍然是我们的一项重要任务。

本文原载《湖北大学学报》(哲学社会科学版)1986年第5期。

附录(二)

# 一、《易经》本文

## 《易经》目 录

### 上 经

乾	第一
坤	第二
屯	第三
蒙	第四
需	第五
讼	第六
师	第七
比	第八
小畜	第九
履	第十
泰	第十一
否	第十二
同人	第十三
大有	第十四
谦	第十五

豫	第十六
随	第十七
蛊	第十八
临	第十九
观	第二十
噬嗑	第二十一
贲	第二十二
剥	第二十三
复	第二十四
无妄	第二十五
大畜	第二十六
颐	第二十七
大过	第二十八
坎	第二十九
离	第三十

## 下 经

咸	第三十一	井	第四十八
恒	第三十二	革	第四十九
遁	第三十三	鼎	第五十
大壮	第三十四	震	第五十一
晋	第三十五	艮	第五十二
明夷	第三十六	渐	第五十三
家人	第三十七	归妹	第五十四
睽	第三十八	丰	第五十五
蹇	第三十九	旅	第五十六
解	第四十	巽	第五十七
损	第四十一	兑	第五十八
益	第四十二	涣	第五十九
决	第四十三	节	第六十
姤	第四十四	中孚	第六十一
萃	第四十五	小过	第六十二
升	第四十六	既济	第六十三
困	第四十七	未济	第六十四

## 上 经

### 乾第一

䷀<sub>乾下</sub> 乾：元亨，利贞。  
䷀<sub>乾上</sub>

初九 潜龙，勿用。

九二 见龙在田，利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四 或跃在渊，无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙，有悔。

用九 见群龙无首，吉。

### 坤第二

䷁<sub>坤下</sub> 坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西  
䷁<sub>坤上</sub>

南得朋，东北丧朋。安贞，吉。

初六 履霜，坚冰至。

六二 直、方、大，不习，无不利。

六三 含章可贞。或从王事，无成，有终。

六四 括囊，无咎，无誉。

六五 黄裳，元吉。

上六 龙战于野，其血玄黄。

用六 利永贞。

### 屯第三

䷂ 震下 坎上 屯：元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。

初九 磐桓，利居贞，利建侯。

六二 屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。

六三 即鹿无虞，惟入于林中，君子几不，如舍，往吝。

六四 乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。

九五 屯其膏。小，贞吉；大，贞凶。

上六 乘马班如，泣血涟如。

### 蒙第四

䷃ 坎下 艮上 蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

初六 发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

九二 包蒙，吉。纳妇，吉。子克家。

六三 勿用取女。见金，夫不有躬。无攸利。

六四 困蒙，吝。

六五 童蒙，吉。

上九 击蒙，不利为寇，利御寇。

### 需第五

䷄ 乾下 坎上 需：有孚光亨。贞吉。利涉大川。

初九 需于郊，利用恒，无咎。

九二 需于沙，小有言，终吉。

九三 需于泥，致寇至。

六四 需于血，出自穴。

九五 需于酒食，贞吉。

上六 入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

### 讼第六

䷅ 坎下 乾上 讼：有孚窒惕中吉，终凶。利见大人。不利涉大川。

初六 不永所事，小有言，终吉。

九二 不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。

六三 食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。

九四 不克讼，复即命，渝安，贞吉。

九五 讼，元吉。

上九 或锡鞶带，终朝三褫之。

### 师第七

䷆ 坎下 坤上 师：贞，丈人吉，无咎。

初六 师出以律，否臧凶。

九二 在师，中吉，无咎。王三锡命。

六三 师或舆尸，凶。

六四 师左次，无咎。

六五 田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

上六 大君有命，开国承家，小人勿用。

### 比第八

䷇ 坤下 坎上 比：吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。



- 初六 有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉。  
 六二 比之自内，贞吉。  
 六三 比之匪人。  
 六四 外比之，贞吉。  
 九五 显比，王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。  
 上六 比之无首，凶。

### 小畜第九

䷈ 乾下  
巽上 小畜：亨，密云不雨，自我西郊。

- 初九 复自道，何其咎？吉。  
 九二 牵复，吉。  
 九三 舆说辐，夫妻反目。  
 六四 有孚血去，惕出，无咎。  
 九五 有孚挛如，富以其邻。  
 上九 既雨既处，尚德载妇，贞厉。月几望，君子征凶。

### 履第十

䷉ 兑下  
乾上 履：履虎尾，不咥人，亨。

- 初九 素履，往无咎。  
 九二 履道坦坦，幽人贞吉。  
 六三 眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。  
 九四 履虎尾，愬愬，终吉。  
 九五 夬履，贞厉。  
 上九 视履考祥，其旋元吉。

### 泰第十一

䷊ 乾下 坤上 泰：小往大来，吉，亨。

初九 拔茅茹以其彙，贞吉。

九二 包荒，用冯河，不遐遗朋，亡得，尚于中行。

九三 无平不陂，无往不复，艰贞，无咎。勿恤其孚，于食有福。

六四 翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

六五 帝乙归妹以祉，元吉。

上六 城复于隍，勿用师。自邑告命，贞吝。

### 否第十二

䷋ 坤下 乾上 否：否之匪人，不利君子贞。大往小来。

初六 拔茅茹以其彙，贞吉，亨。

六二 包承，小人吉，大人否，亨。

六三 包羞。

九四 有命，无咎，畴离祉。

九五 休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。

上九 倾否，先否后喜。

### 同人第十三

䷌ 离下 乾上 同人：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

初九 同人于门，无咎。

六二 同人于宗，吝。

九三 伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

九四 乘其墉，弗克。攻，吉。

九五 同人，先号咷而后笑，大师克相遇。

上九 同人于郊，无悔。

### 大有第十四

䷍ 乾下 大有：元亨。  
䷌ 离上

初九 无交害，匪咎，艰则无咎。

九二 大车以载，有攸往，无咎。

九三 公用亨于天子，小人弗克。

九四 匪其彭，无咎。

六五 厥孚。交如威如，吉。

上九 自天祐之，吉，无不利。

### 谦第十五

䷎ 艮下 谦：亨，君子有终。  
䷁ 坤上

初六 谦谦君子，用涉大川，吉。

六二 鸣谦，贞吉。

九三 劳谦，君子有终，吉。

六四 无不利；撝谦。

六五 不富以其邻，利用侵伐，无不利。

上六 鸣谦，利用行师，征邑国。

### 豫第十六

䷏ 坤下 豫：利建侯、行师。  
䷏ 震上

初六 鸣豫，凶。

六二 介于石，不终日，贞吉。

- 六三 盱豫，悔，迟有悔。  
九四 由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。  
六五 贞吉，恒不死。  
上六 冥豫，成有渝，无咎。

### 随第十七

䷐ 震下 兑上 随：元亨，利贞，无咎。

- 初九 官有渝，贞吉，出门交有功。  
六二 系小子，失丈夫。  
六三 系丈夫，失小子。随有求，得，利居贞。  
九四 随有获，贞凶。有孚，在道以明，何咎？  
九五 孚于嘉，吉。  
上六 拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

### 蛊第十八

䷑ 巽下 艮上 蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

- 初六 幹父之蛊，有子考，无咎。厉，终吉。  
九二 幹母之蛊，不可贞。  
九三 幹父之蛊，小有悔，无大咎。  
六四 裕父之蛊，往见吝。  
六五 干父之蛊，用誉。  
上九 不事王侯，高尚其事。

### 临第十九

䷒ 兑下 坤上 临：元亨，利贞。至于八月，有凶。

- 初九 咸临，贞吉。  
 九二 咸临，吉，无不利。  
 六三 甘临，无攸利。既忧之，无咎。  
 六四 至临，无咎。  
 六五 知临，大君之宜，吉。  
 上六 敦临，吉，无咎。

## 观第二十

䷓ 坤下 巽上 观：盥而不荐，有孚颙若。

- 初六 童观，小人无咎。君子吝。  
 六二 闚观，利女贞。  
 六三 观我生，进退。  
 六四 观国之光，利用宾于王。  
 九五 观我生，君子无咎。  
 上九 观其生，君子无咎。

## 噬嗑第二十一

䷔ 震下 离上 噬嗑：亨。利用狱。

- 初九 履校灭趾，无咎。  
 六二 噬肤灭鼻，无咎。  
 六三 噬腊肉，遇毒，小吝。无咎。  
 九四 噬乾肺，得金矢。利艰贞，吉。  
 六五 噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎。  
 上九 何校灭耳，凶。

## 贲第二十二

䷖ 离下 艮上 贲：亨，小利有攸往。

初九 贲其趾，舍车而徒。

六二 贲其须。

九三 贲如，皤如，永贞吉。

六四 贲如皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。

六五 贲于丘园，束帛戔戔。吝。终吉。

上九 白贲，无咎。

## 剥第二十三

䷖ 坤下 艮上 剥：不利有攸往。

初六 剥床以足，蔑，贞凶。

六二 剥床以辨，蔑，贞凶。

六三 剥之，无咎。

六四 剥床以肤，凶。

六五 贯鱼以宫人宠，无不利。

上九 硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

## 复第二十四

䷗ 震下 坤上 复：亨，出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有

攸往。

初九 不远复，无祇悔，元吉。

六二 休复，吉。


六三 频复，厉，无咎。

六四 中行独复。

六五 敦复，无悔。

上六 迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败。以其国君凶，至于十年不克征。

### 无妄第二十五

 无妄：元亨，利贞。其匪正有眚，不利有攸往。

初九 无妄，往吉。

六二 不耕获，不菑畲，则利有攸往。


六三 无妄之灾，或系之牛。行人之得，邑人之灾。

九四 可贞，无咎。

九五 无妄之疾，勿药有喜。

上九 无妄。行有眚，无攸利。

### 大畜第二十六

 大畜：利贞。不家食，吉。利涉大川。

初九 有厉，利已。

九二 舆说辐。


九三 良马逐，利艰贞，日闲舆卫，利用攸往。

六四 童牛之牯，元吉。

六五 豮豕之牙，吉。

上九 何天之衢，亨。

### 颐第二十七

 颐：贞吉。观颐，自求口实。

- 初九 舍尔灵龟，观我朵颐，凶。  
六二 颠颐，拂经。于丘颐，征凶。  
六三 拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。  
六四 颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。  
六五 拂经，居贞。吉。不可涉大川。  
上九 由颐，厉吉，利涉大川。

### 大过第二十八

䷛ 巽下兑上大过：栋桡，利有攸往，亨。

- 初六 藉用白茅，无咎。  
九二 枯杨生梯，老夫得其女妻，无不利。  
九三 栋桡，凶。  
九四 栋隆，吉。有它，吝。  
九五 枯杨生华，老妇得其士夫，无咎，无誉。  
上六 过涉灭顶，凶，无咎。


### 坎第二十九

䷜ 坎下坎上坎：有孚维心，亨，行有尚。

- 初六 习坎，入于坎，窞，凶。  
九二 坎有险，求小得。  
六三 来之坎，坎险且枕。入于坎窞，勿用。  
六四 樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。  
九五 坎不盈，祗既平，无咎。  
上六 系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。



### 离第三十

 下离  
上离 离：利贞，亨。畜牝牛，吉。

初九 履错然，敬之，无咎。

六二 黄离，元吉。

九三 日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

九四 突如其来如，焚如，死如，弃如。

六五 出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九 王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

## 下 经

### 咸第三十一

䷞ 艮下  
兑上 咸：亨，利贞。取女，吉。

初六 咸其拇。

六二 咸其腓，凶。居吉。

九三 咸其股，执其随，往吝。

九四 贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五 咸其脢，无悔。

上六 咸其辅颊舌。

### 恒第三十二

䷟ 巽下  
震上 恒：亨，无咎，利贞，利有攸往。

初六 浚恒，贞凶。无攸利。

九二 悔亡。

九三 不恒其德，或承之羞。贞吝。

九四 田无禽。

六五 恒其德。贞，妇人吉；夫子凶。

上六 振恒，凶。

### 遁第三十三

䷗ 艮下  
乾上 遁：亨，小利贞。

- 初六 遁尾，厉。勿用有攸往。  
 六二 执之用黄牛之革，莫之胜说。  
 九三 系遁，有疾，厉。畜臣妾，吉。  
 九四 好遁，君子吉，小人否。  
 九五 嘉遁，贞吉。  
 上九 肥遁，无不利。

### 大壮第三十四

䷡ 乾下 大壮：利贞。  
 ䷡ 震上

- 初九 壮于趾，征凶。有孚。  
 九二 贞吉。  
 九三 小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。  
 九四 贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。  
 六五 丧羊于易，无悔。  
 上六 羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利。艰则吉。

### 晋第三十五

䷢ 坤下 晋：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。  
 ䷢ 离上

- 初六 晋如摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。  
 六二 晋如愁如，贞吉。受兹介福于其王母。  
 六三 众允，悔亡。  
 九四 晋如鼫鼠，贞厉。  
 六五 悔亡，失得勿恤，往吉。无不利。  
 上九 晋其角，维用伐邑。厉，吉。无咎，贞吝。

### 明夷第三十六

䷣ 离下 明夷：利艰贞。  
 ䷣ 坤上

初九 明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

六二 明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。

九三 明夷于南狩，得其大首。不可疾贞。

六四 入于左腹，获明夷之心于门庭。

六五 箕子之明夷，利贞。

上六 不明，晦。初登于天，后入于地。

### 家人第三十七

䷤ 离下 家人：利女贞。  
䷤ 巽上

初九 闲有家，悔亡。

六二 无攸遂，在中馈，贞吉。

九三 家人嗃嗃，悔，厉，吉。妇子嘻嘻，终吝。

六四 富家，大吉。

九五 王假有家，勿恤，吉。

上九 有孚威如，终吉。

### 睽第三十八

䷥ 兑下 睽：小事吉。  
䷥ 离上

初九 悔亡。丧马勿逐，自复。见恶人，无咎。

九二 遇主于巷，无咎。


六三 见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初，有终。

九四 睽孤，遇元夫，交孚。厉，无咎。

六五 悔亡。厥宗噬肤，往，何咎？

上九 睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。往，遇雨，则吉。

### 蹇第三十九

 蹇：利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

初六 往蹇，来誉。

六二 王臣蹇蹇，匪躬之故。


九三 往蹇，来反。

六四 往蹇，来连。

九五 大蹇，朋来。

上六 往蹇，来硕，吉。利见大人。

### 解第四十

 解：利西南。无所往，其来复，吉。有攸往，夙，吉。

初六 无咎。

九二 田获三狐，得黄矢，贞吉。


六三 负且乘，致寇至，贞吝。

九四 解而拇，朋至斯孚。

六五 君子维有解，吉。有孚于小人。

上六 公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

### 损第四十一

 损：有孚，元吉。无咎，可贞。利有攸往。曷之用？二簋

可用享。

初九 已事遄往，无咎；酌损之。

九二 利贞。征凶。弗损，益之。

六三 三人行则损一人，一人行则得其友。

六四 损其疾，使遄有喜，无咎。

六五 或益之十朋之龟，弗克违，元吉。

上九 弗损益之，无咎，贞吉，利用攸往。得臣无家。

### 益第四十二

䷩ 震下 益：利有攸往，利涉大川。  
䷩ 巽上

初九 利用为大作，元吉，无咎。

六二 或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。

六三 益之用凶事，无咎。有孚。中行告公，用圭。

六四 中行告公，从。利用为依迁国。

九五 有孚，惠心勿问，元吉。有孚惠我德。

上九 莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

### 决第四十三

䷺ 乾下 决：扬于王庭，孚号，有厉。告自邑，有利即戎，利用攸  
䷺ 兑上 往。

初九 壮于前趾，往不胜，为咎。

九二 惕号，莫夜有戎，勿恤。

九三 壮于頄，有凶。君子决决，独行遇雨若濡，有愠，无咎。

九四 臀无肤，其行次且。牵羊悔亡。闻言不信。

九五 苋陆决决。中行，无咎。

上六 无号，终有凶。

### 姤第四十四

䷫ 巽下 姤：女壮，勿用取女。  
䷫ 乾上

- 初六 系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。  
 九二 包有鱼，无咎。不利宾。  
 九三 臀无肤，其行次且，厉，无大咎。  
 九四 包无鱼，起凶。  
 九五 以杞包瓜，含章，有陨自天。  
 上九 姤其角，吝；无咎。

### 萃第四十五

䷬ 坤下 萃：亨，王假有庙，利见大人，亨。利贞。用大牲吉。利有  
 ䷬ 兑上

攸往。

- 初六 有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑。勿恤，往无咎。  
 六二 引吉，无咎。孚乃利用禴。  
 六三 萃如嗟如，无攸利。往无咎；小吝。  
 九四 大吉，无咎。  
 九五 萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。  
 上六 赍咨涕洟，无咎。

### 升第四十六

䷭ 巽下 升：元亨。用见大人，勿恤。南征吉。  
 ䷭ 坤上

- 初六 允升，大吉。  
 九二 孚乃利用禴，无咎。  
 九三 升虚邑。  
 六四 王用亨于岐山。吉，无咎。  
 六五 贞吉，升阶。  
 上六 冥升，利于不息之贞。

### 困第四十七

䷮ 困：亨。贞大人吉，无咎。有言不信。

初六 臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

九二 困于酒食，朱紱方来，利用享祀。征凶，无咎。

六三 困于石，据于蒺藜。入于其宫，不见其妻，凶。

九四 来徐徐，困于金车。吝，有终。

九五 劓刖，困于赤紱。乃徐有说，利用祭祀。

上六 困于葛藟，于臲臲，曰动悔，有悔。征吉。

### 井第四十八

䷯ 井：改邑不改井，无丧无得。往来井井，汔至，亦未繙井，

羸其瓶，凶。

初六 井泥不食，旧井无禽。

九二 井谷射鲋，瓮敝漏。

九三 井渫不食，为我心恻。可用汲。王明，并受其福。

六四 井甃，无咎。

九五 井冽，寒泉，食。

上六 井收勿幕，有孚，元吉。

### 革第四十九

䷰ 革：巳日乃孚。元亨，利贞。悔亡。

初九 鞶用黄牛之革。

六二 巳日乃革之，征吉，无咎。

九三 征凶，贞厉。革言三就，有孚。



- 九四 悔亡。有孚。改命，吉。  
 九五 大人虎变，未占，有孚。  
 上六 君子豹变，小人革面。征凶。居，贞吉。

### 鼎第五十

䷱ 鼎：元吉，亨。

- 初六 鼎颠趾，利出否。得妾以其子，无咎。  
 九二 鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉。  
 九三 鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏，悔，终吉。  
 九四 鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。  
 六五 鼎黄耳，金铉，利贞。  
 上九 鼎玉铉，大吉，无不利。

### 震第五十一

䷲ 震：亨，震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。


- 初九 震来虩虩，后笑言哑哑，吉。  
 六二 震来厉，亿丧贝。跻于九陵，勿逐，七日得。  
 六三 震苏苏，震行，无眚。  
 九四 震遂泥。  
 六五 震往来厉，亿无丧，有事。  
 上六 震索索，视矍矍，征凶。震不干其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

### 艮第五十二

䷳ 艮：艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。无咎。


- 初六 艮其趾，无咎，利永贞。  
六二 艮其腓，不拯其随，其心不快。  
九三 艮其限，列其夤，厉薰心。  
六四 艮其身，无咎。  
六五 艮其辅，言有序，悔亡。  
上九 敦艮，吉。

### 渐第五十三

 渐：女归，吉，利贞。

- 初六 鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。  
六二 鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。  
九三 鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇。  
六四 鸿渐于木，或得其桷，无咎。  
九五 鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。  
上九 鸿渐于陆（阿），其羽可用为仪，吉。

### 归妹第五十四

 归妹：征凶，无攸利。

- 初九 归妹以娣，跛能履，征吉。  
九二 眇能视，利幽人之贞。  
六三 归妹以须，反归以娣。  
九四 归妹愆期，迟归有时。  
六五 帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。  
上六 女承筐，无实。士刲羊，无血。无攸利。

### 丰第五十五

䷶ 丰：亨，王假之。勿忧，宜日中。

初九 遇其配主，虽旬，无咎。往有尚。

六二 丰其蔀，日中见斗。往得疑疾，有孚发若。吉。

九三 丰其沛，日中见沫。折其右肱，无咎。

九四 丰其蔀，日中见斗。遇其夷主，吉。

六五 来章，有庆誉，吉。

上六 丰其屋，蔀其家，闚其户，阒其无人，三岁不覿，凶。

### 旅第五十六

䷷ 旅：小亨。旅，贞吉。

初六 旅琐琐，斯其所，取灾。

六二 旅即次，怀其资，得童，仆贞。

九三 旅焚其次，丧其童仆贞，厉。

九四 旅于处，得其资斧，我心不快。

六五 射雉，一矢亡，终以誉命。

上九 鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

### 巽第五十七

䷸ 巽：小亨，利有攸往，利见大人。

初六 进退，利武人之贞。

九二 巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。

九三 频巽，吝。

六四 悔亡，田获三品。

九五 贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

上九 巽在床下，丧其资斧，贞凶。

### 兑第五十八

☱下兑：亨，利贞。  
☱上兑

初九 和兑，吉。

九二 孚兑，吉。悔亡。

六三 来兑，凶。

九四 商兑未宁，介疾有喜。

九五 孚于剥，有厉。

上六 引兑。

### 涣第五十九

☱下涣：亨。王假有庙，利涉大川，利贞。  
☱上巽

初六 用拯马壮，吉。

九二 涣奔其机，悔亡。

六三 涣其躬，无悔。

六四 涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。

九五 涣汗其大号，涣王居，无咎。

上九 涣其血去，逖出，无咎。

### 节第六十

☵下节：亨，苦节，不可贞。  
☵上坎

初九 不出户庭，无咎。

- 九二 不出门庭，凶。  
 六三 不节若，则嗟若，无咎。  
 六四 安节，亨。  
 九五 甘节，吉。往有尚。  
 上六 苦节，贞凶，悔亡。

### 中孚第六十一

兑下 巽上 中孚：豚鱼，吉。利涉大川。利贞。

- 初九 虞，吉。有它不燕。  
 九二 鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。  
 六三 得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。  
 六四 月几望，马匹亡，无咎。  
 九五 有孚挛如，无咎。  
 上九 翰音登于天，贞凶。


### 小过第六十二

艮下 震上 小过：亨，利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜

上，宜下。大吉。

- 初六 飞鸟以凶。  
 六二 过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣，无咎。  
 九三 弗过，防之，从或戕之，凶。  
 九四 无咎。弗过，遇之。往厉，必戒。勿用永贞。  
 六五 密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。  
 上六 弗遇过之，飞鸟离之，凶。是谓灾眚。

### 既济第六十三

 既济：亨。小利贞。初吉，终乱。

初九 曳其轮，濡其尾，无咎。

六二 妇丧其茀，勿逐，七日得。


九三 高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。

六四 繻有衣袽，终日戒。

九五 东邻杀牛，不如西邻之杓祭，实受其福。

上六 濡其首，厉。

### 未济第六十四

 未济：亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

初六 濡其尾，吝。

九二 曳其轮，贞吉。

六三 未济，征凶。利涉大川。

九四 贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年，有赏于大国。

六五 贞吉，无悔。君子之光。有孚，吉。

上九 有孚，于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是。

## 二、《易传》本文

### 1.《系辞传》上

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故，君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。

彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有大小，辞有险易。辞也者，各指其所之。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故

能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业。日新之谓盛德。生生之谓易。成象之谓乾。效法之谓坤。及数知来之谓占。通变之谓事。阴阳不测之谓神。

夫《易》，广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

子曰：“《易》其至矣乎！”夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜，而不可恶也，言天下之至动，而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言，善则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言，不善则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身加乎民，行发乎迩见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也。可不慎乎？”“同人，先号咷而后笑。”子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”“初六：藉用白茅。无咎。”子曰：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”“劳谦君子，有终吉。”子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。”“亢



龙有悔。”子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”“不出户庭，无咎。”子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密，则失臣；臣不密，则失身；凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”子曰：“作《易》者，其知盗乎？《易》曰：‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’盗之招也。”

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策，二百一十有六；《坤》之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。

子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎？《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。”是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：“《易》有圣人之道四焉，此之谓也。”

子曰：“夫《易》，何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之

疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往。其孰能与于此哉！古之聪明睿知、神武而不杀者夫。是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此齐戒，以神明其德夫。是故阖户谓之坤，闢户谓之乾。一阖一闢谓之变。往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。制而用之谓之法。利用出入，民咸用之谓之神。是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；悬象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立功成器以为天下利，莫大乎圣人；探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也，定之以吉凶，所以断也。

《易》曰：“自天祐之。吉。无不利！”子曰：“祐者，助也。天之所助者，顺也。人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以‘自天祐之。吉。无不利’也。”子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”乾坤，其《易》之蕴邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者，存乎卦。鼓天下之动者，存乎辞。化而裁之，存乎变。推而行之，存乎通。神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。

## 2.《系辞传》下

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣。夫坤，隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包羲氏没，神农氏作。斲木为耜，揉木为耒。耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利！黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

是故《易》者，象也。象也者，像也。彖者，材也。爻也者，效天

下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”《易》曰：“困于石，以据于蒺藜。入于其宫，不见其妻，凶。”子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶？”《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利！”子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”子曰：“小人不知而不仁，不畏不义，不见利不动，不威不怨。小怨而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益，而弗为也；以小恶为无伤，而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳，凶。’”子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡！其亡！系于苞桑。’”子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣！《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”子曰：“知几，其神乎？君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日。贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉。’天地絪縕，万物化醇，男女构精，

万物化生。《易》曰:‘三人行,则损一人;一人行,则得其友。’言致一也。”子曰:“君子安其身而后动,易其心而后语,定其交而后求,君子修此三者,故全也。危以动,则民不与也。惧以语,则民不应也。无交而求,则民不与也。莫之与,则伤之者至矣。《易》曰:‘莫益之,或击之,立心无恒,凶。’”

子曰:“乾坤,其《易》之门耶?乾,阳物也。坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。其称名也,杂而不越。于稽其类,其衰世之意耶?夫《易》,彰往而察来,而微显阐幽,开而当名辨物,正言断辞,则备矣。其称名也小,其取类也大。其旨远,其辞文。其言曲而中,其事肆而隐。因贰以济民行,以明失得之报。”

《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?是故,《履》,德之基也;《谦》,德之柄也;《复》,德之本也;《恒》,德之固也;《损》,德之修也;《益》,德之裕也;《困》,德之辨也;《井》,德之地也;《巽》,德之制也。《履》,和而至;《谦》,尊而光;《复》,小而辨于物;《恒》,杂而不厌;《损》,先难而后易;《益》,长裕而不设;《困》,穷而通;《井》,居其所而迁;《巽》,称而稳。《履》以和行;《谦》以制礼;《复》以自知;《恒》以一德;《损》以远害;《益》以兴利;《困》以寡怨;《井》以辨义;《巽》以行权。

《易》之为书也不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。其出入以度外内,使知惧,又明于忧患与故。无有师保,如临父母。初率其辞而揆其方,既有曲常。苟非其人,道不虚行。

《易》之为书也,原始要终,以为质也。六爻相杂,唯其时物也。其初难知,其上易知,本末也。初辞拟之,卒成之终。若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备。噫!亦要存亡吉凶,则居可知矣。知者观其彖辞,则思过半矣。二与四,同功而异位,其善不同。二多誉,四多惧,近也。柔之为道,不利远者。其要无咎,其用柔中也。三与

五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜耶。

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非他也，三才之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？当文王与纣之事耶？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻彖以情言。刚柔杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。将叛者，其辞。中心疑者，其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人，其辞游。失其守者，其辞屈。

### 3.《说卦传》

昔者，圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性而至于命。

昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆。是故《易》逆数也。

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说

之，乾以君之，坤以藏之。

帝出乎《震》，齐乎《巽》，相见乎《离》，致役乎《坤》，说言乎《兑》，战乎《乾》，劳乎《坎》，成言乎《艮》。万物出乎《震》。《震》，东方也。齐乎《巽》。《巽》，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。《离》也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。《坤》也者，地也。万物皆致养焉。故曰：致役乎《坤》。《兑》，正秋也，万物之所说也。故曰：说言乎《兑》。战乎《乾》。《乾》，西北之卦也，言阴阳相薄也。《坎》者，水也，北方之卦也，劳卦也，万物之所归也。故曰：劳乎《坎》。《艮》，东北之卦也，万物之所成，终而所成始也。故曰：成言乎《艮》。

神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷；挠万物者莫疾乎风；燥万物者莫燥乎火；说万物者莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物、始万物者莫盛乎《艮》。故水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

《乾》，健也。《坤》，顺也。《震》，动也。《巽》，入也。《坎》，陷也。《离》，丽也。《艮》，止也。《兑》，说也。

《乾》为马。《坤》为牛。《震》为龙。《巽》为鸡。《坎》为豕。《离》为雉。《艮》为狗。《兑》为羊。

《乾》为首。《坤》为腹。《震》为足。《巽》为股。《坎》为耳。《离》为目。《艮》为手。《兑》为口。

《乾》，天也，故称乎父。《坤》，地也，故称乎母。《震》，一索而得男，故谓之长男。《巽》，一索而得女，故谓之长女。《坎》，再索而得男，故谓之中男。《离》，再索而得女，故谓之中女。《艮》，三索而得男，故谓之少男。《兑》，三索而得女，故谓之少女。

《乾》为天；为圜；为君；为父；为玉；为金；为寒；为冰；为大赤；为良马；为老马；为瘠马；为驳马；为木果。坤为地；为母；为布；为釜；为吝啬；为均；为子母牛；为大舆；为文；为众；为柄；其于地也，为黑。《震》为雷；为龙；为玄黄；为萑；为大塗；为长子；为燥；为苍筤

竹；为萑苇；其于马也，为善鸣，为馵足、为作足、为的颡；其于稼也，为反生；其究为健、为蕃鲜。《巽》为木；为风；为长女；为绳直；为工；为白；为长；为高；为进退；为不果；为臭；其于人也，为寡发、为广颡、为多白眼、为近利市三倍；其究为燥卦。《坎》为水；为沟渎；为隐伏；为矫輮；为弓轮；其于人也，为加忧、为心病、为耳痛、为血卦、为赤；其于马也，为美脊、为亟心、为下首、为薄蹄、为曳；其于舆也，为多眚、为通、为月、为盗；其于木也，为坚多心。《离》为火；为日；为电；为中女；为甲冑；为戈兵；其于人也，为大腹、为乾卦、为鳖、为蟹、为蠃、为蚌、为龟；其于木也，为科上槁。《艮》为山；为径路；为小石；为门阙；为果蓏；为阍寺；为指；为狗；为鼠；为黔喙之属；其于木也，为坚多节。《兑》为泽；为少女；为巫；为口舌；为毁折；为附决；其于地也，为刚卤、为妾、为羔。

#### 4.《序卦传》

有天地，然后万物生焉。

盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》。屯者，盈也；屯者，物之始生也。

物生必蒙，故受之以《蒙》。蒙者，蒙也，物之穉也。

物穉不可不养也，故受之以《需》。需者，饮食之道也。

饮食必有讼，故受之以《讼》。

讼必有众起，故受之以《师》。师者，众也。

众必有所比，故受之以《比》。比者，比也。

比必有所畜，故受之以《小畜》。

物畜然后有礼，故受之以《履》。

履而泰，然后安，故受之以《泰》。泰者，通也。

物不可以终通，故受之以《否》。

物不可以终否，故受之以《同人》。



与人同者，物必归焉，故受之以《大有》。

有大者不可以盈，故受之以《谦》。

有大而能谦必豫，故受之以《豫》。

豫必有随，故受之以《随》。

以喜随人者必有事，故受之以《蛊》。蛊者，事也。

有事而后可大，故受之以《临》。临者，大也。

物大然后可观，故受之以《观》。

可观而后有所合，故受之以《噬嗑》。噬者，合也。

物不可以苟合而已，故受之以《贲》。贲者，饰也。

致饰然后亨则尽矣，故受之以《剥》。剥者，剥也。

物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以《复》。

复则不妄矣，故受之以《无妄》。

有无妄然后可畜，故受之以《大畜》。

物畜然后可养，故受之以《颐》。颐者，养也。

不养则不可动，故受之以《大过》。

物不可以终过，故受之以《坎》。坎者，陷也。

陷必有所丽，故受之以《离》。离者，丽也。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。恒者，久也。

物不可以久居其所，故受之以《遁》。遁者，退也。

物不可以终遁，故受之以《大壮》。

物不可以终壮，故受之以《晋》。晋者，进也。

进必有所伤，故受之以《明夷》。夷者，伤也。

伤于外者必反其家，故受之以《家人》。

家道穷必乖，故受之以《睽》。睽者，乖也。

乖必有难，故受之以《蹇》。蹇者，难也。

物不可以终难，故受之以《解》。解者，缓也。  
缓必有所失，故受之以《损》。  
损而不已必益，故受之以《益》。  
益而不已必决，故受之以《决》。决者，决也。  
决必有所遇，故受之以《姤》。姤者，遇也。  
物相遇而后聚，故受之以《萃》。萃者，聚也。  
聚而上者谓之升，故受之以《升》。  
升而不已必困，故受之以《困》。  
困乎上者必反下，故受之以《井》。  
井道不可不革，故受之以《革》。  
革物者莫若鼎，故受之以《鼎》。  
主器者莫若长子，故受之以《震》。震者，动也。  
物不可以终动，止之，故受之以《艮》。艮者，止也。  
物不可以终止，故受之以《渐》。渐者，进也。  
进必有所归，故受之以《归妹》。  
得其所归者必大，故受之以《丰》。丰者，大也。  
穷大者必失其居，故受之以《旅》。  
旅而无所容，故受之以《巽》。巽者，入也。  
入而后说之，故受之以《兑》。兑者，说也。  
说而后散之，故受之以《涣》。涣者，离也。  
物不可以终离，故受之以《节》。  
节而信之，故受之以《中孚》。  
有其信者必行之，故受之以《小过》。  
有过物者必济，故受之以《既济》。  
物不可穷也，故受之以《未济》。  
终焉。

## 5.《杂卦传》

《乾》刚《坤》柔。《比》乐《师》忧。

《临》、《观》之义，或与或求。

《屯》见而不失其居。《蒙》杂而著。

《震》，起也。《艮》，止也。

《损》、《益》，盛衰之始也。

《大畜》，时也。《无妄》，灾也。

《萃》聚而《升》不来也。

《谦》轻而《豫》怠也。

《噬嗑》，食也。《贲》，无色也。

《兑》见而巽伏也。《随》，无故也。

《蛊》则饬也。《剥》，烂也。

《复》，反也。《晋》，昼也。

《明夷》，诛也。《井》通而《困》相遇也。

《成》，速也。《恒》，久也。

《涣》，离也。《节》，止也。

《解》，缓也。《蹇》，难也。

《睽》，外也。《家人》，内也。

《否》、《泰》，反其类也。

《大壮》则止，《遁》则退也。

《大有》，众也。《同人》，亲也。

《革》，去故也。《鼎》，取新也。

《小过》，过也。《中孚》，信也。

《丰》，多故也。亲寡，《旅》也。

《离》上而《坎》下也。

《小畜》，寡也。《履》，不处也。

《需》，不进也。《讼》，不亲也。

《大过》，颠也。《姤》遇也，柔遇刚也。

《渐》，女归待男行也。

《颐》，养正也。《既济》，定也。

《归妹》，女之终也。《未济》，男之穷也。

《决》，决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也。

## 6.《文言传》

### (1) 乾文言

元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾：元、亨、利、贞。”

初九曰：“潜龙勿用。”何谓也？

子曰：“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

九二曰：“见龙在田，利见大人。”何谓也？

子曰：“龙，德而中正者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”

九三曰：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”何谓也？

子曰：“君子进德修业。忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

九四曰：“或跃在渊，无咎。”何谓也？

子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。故无咎。”

九五曰：“飞龙在天，利见大人。”何谓也？

子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下。则各从其类也。”

上九曰：“亢龙有悔。”何谓也？

子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

“潜龙勿用”，下也。“见龙在田”，时舍也。“终日乾乾”，行事也。“或跃在渊”，自试也。“飞龙在天”，上治也。“亢龙有悔”，穷之灾也。“乾元”“用九”，天下治也。

“潜龙勿用”，阳气潜藏。“见龙在田”，天下文明。“终日乾乾”，与时偕行。“或跃在渊”，乾道乃革。“飞龙在天”，乃位乎天德。“亢龙有悔”，与时偕极。“乾元”“用九”，乃见天则。

乾元亨者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。

君子以成德为行，日可见之行也。“潜”之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗“用”也。

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：“见龙在田，利见大人。”君德也。

九三，重刚而不中，上不在天，下不在田，故“乾乾”因其时而“惕”，虽危，“无咎”矣。

九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故“或”之。或之者，疑之也。故“无咎”。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序；与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎！

“亢”之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎？知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎？

## (2) 坤文言

坤，至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎。承天而时行。

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。“直、方、大，不习，无不利！”则不疑其所行也。

阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。

天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊，无咎无誉。”盖言谨也。

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

阴疑于阳，必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。

## 7. 《彖传》上

### (1) 乾

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

### (2) 坤

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光

大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

### (3)屯

屯，刚柔始交而难生。动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。

### (4)蒙

蒙，山下有险，险而止，蒙。蒙，亨，以亨行，时中也。“匪我求童蒙，童蒙求我”，志应也。“初筮，告，以刚中也。”再三，渎，渎则不告。渎，蒙也。蒙以养正，圣功也。

### (5)需

需，须也。险在前也，刚健而不陷，其义不困穷矣。“需：有孚，光亨，贞吉”，位乎天位，以正中也。“利涉大川”，往有功也。

### (6)讼

讼，上刚下险，险而健，讼。“讼：有孚，窒惕，中吉”，刚来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。“不利涉大川”，入于渊也。

### (7)师

师，众也。贞，正也，能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，吉。又何咎矣？

### (8)比

比，吉也。比，辅也，下顺从也。“原筮，元永贞，无咎”，以刚中

也。“不宁方来”，上下应也。“后夫凶”，其道穷也。

(9)小畜

小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨。“密云不雨”，尚往也。“自我西郊”，施未行也。

(10)履

履，柔履刚也。说而应乎乾，是以“履虎尾，不咥人。亨。”刚中正，履帝位而不疚，光明也。

(11)泰

“泰：小往大来。吉。亨”，则是天地交而万物通也；上下交而其志同也；内阳而外阴；内健而外顺；内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

(12)否

“否之匪人，不利君子贞，大往小来”。则是天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也；内阴而外阳；内柔而外刚；内小人而外君子，小人道长，君子道消也。

(13)同人

同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人。同人曰：“同人于野。亨。利涉大川”，乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。

(14)大有

大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以“元亨”。



(15) 谦

谦,亨。天道下济而光明,地道卑而上行;天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦;鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。谦,尊而光,卑而不可逾,君子之终也。

(16) 豫

豫,刚应而志行,顺以动,豫。豫,顺以动,故天地如之。而况“建侯行师”乎?天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。豫之时,义大矣哉!

(17) 随

随,刚来而下柔,动而说,随。大、亨、贞,无咎。而天下随时,随时之义大矣哉!

(18) 蛊

蛊,刚上而柔下,巽而止,蛊。“蛊:元亨”,而天下治也。“利涉大川”,往有事也。“先甲三日,后甲三日”,终则有始,天行也。

(19) 临

临,刚浸而长,说而顺;刚中而应。大亨以正,天之道也。“至于八月,有凶”,消不久也。

(20) 观

大观在上,顺而巽,中正以观天下,观。“舆而不荐,有孚颙若”,下观而化也。观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣。

(21)噬嗑

颐中有物曰噬嗑。噬嗑而亨。刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，“利用狱”也。

(22)贲

贲，亨。柔来而文刚，故亨。分，刚上而文柔，故以“小利有攸往”，刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

(23)剥

剥，剥也，柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。群子尚消息盈虚，天行也。

(24)复

复，亨。刚反动而以顺行，是以“出入无疾。朋来，无咎”。“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复，其见天地之心乎？

(25)无妄

无妄，刚自外来，而为主于内。动而健，刚中而应。大、亨以正，天之命也。“其匪正，有眚，不利有攸往”。无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉？

(26)大畜

大畜，刚健笃实，辉光日新。其德刚上而尚贤，能止健，大正也。“不家食，吉”，养贤也。“利涉大川”，应乎天也。

(27) 颐

颐，“贞吉”，养正则吉也。“观颐”，观其所养也。“自求口实”，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时，大矣哉！

(28) 大过

大过，大者过也。“栋桡”，本末弱也。刚过而中，巽而说行。“利有攸往”，乃亨。大过之时，大矣哉！

(29) 坎

习坎，重险也。水流而不盈。行险而不失其信。“维心，亨”，乃以刚中也。“行有尚”，往有功也。无险，不可升也。地险，山川丘陵也。王公设险，以守其国。险之时，用大矣哉！

(30) 离

离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下，柔丽乎中正，故亨。是以“畜牝牛，吉”也。

## 8. 《彖传》下

(31) 咸

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以“亨，利贞。取女，吉”也。天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

(32) 恒

恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒

“亨，无咎，利贞”，久于其道也。天地之道恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

(33) 遁

“遁”、“亨”，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。“小利贞”，浸而长也。遁之时，义大矣哉！

(34) 大壮

大壮，大者壮也。刚以动，故壮。大壮“利贞”，大者正也。正大，而天地之情可见矣。

(35) 晋

晋，进也。明出地上。顺而丽乎大明。柔进而上行，是以“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”也。

(36) 明夷

明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。“利艰贞”，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

(37) 家人

家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家，而天下定矣。

(38) 睽

睽，火动而上，泽动而下；二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“小事吉”。天地睽而其事同也，男

女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时，用大矣哉！

(39)蹇

蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉！蹇“利西南”，往得中也。“不利东北”，其道穷也。“利见大人”，往有功也。当位“贞吉”，以正邦也。蹇之时，用大矣哉！

(40)解

解，险以动，动而免乎险，解。解“利西南”，往得众也。“其来复，吉”，乃得中也。“有攸往，夙，吉”，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时，大矣哉！

(41)损

损，损下益上，其道上行。损而“有孚，元吉，无咎，可贞。利有攸往。曷之用二簋，可用，亨。”二簋应有时，损刚益柔有时。损益盈虚，与时偕行。

(42)益

益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。“利有攸往”，中正有庆。“利涉大川”，木道乃行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

(43)

，决也，刚决柔也。健而说，决而和。“扬于王庭”，柔乘五刚也。“孚号有厉”，其危乃光也。“告自邑，不利即戎”，所尚乃穷也。“利有攸往”，刚长乃终也。

(44) 姤

姤，遇也，柔遇刚也。“勿用取女”，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时，义大矣哉！

(45) 萃

萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。“王假有庙”，致孝享也。“利见大人，亨”，聚以正也。“用大牲，吉，利有攸往”，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

(46) 升

柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。“利见大人，勿恤”，有庆也。“南征，吉”，志行也。

(47) 困

困，刚揜也。险以说，困而不失其所，“亨”，其唯君子乎？“贞大人吉”，以刚中也。“有言不信”，尚口乃穷也。

(48) 井

巽乎水而上水，井。井养而不穷也。“改邑不改井”，乃以刚中也。“往来井，井汔至，亦未繙井”，未有功也。“羸其瓶”，是以凶也。

(49) 革

革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革。“已日乃孚”，革而信之。文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！

(50)鼎

鼎,象也。以木巽火,亨饪也。圣人亨以享上帝,而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明,柔进而上行,得中而应乎刚,是以元亨。

(51)震

震,“亨”。“震来虩虩”,恐致福也。“笑言哑哑”,后有则也。“震惊百里”,惊远而惧迩也。“不丧匕鬯”,出可以守宗庙社稷,以为祭主也。

(52)艮

艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。艮其止,止其所也。上下敌应,不相与也。是以不“获其身,行其庭不见其人,无咎”也。

(53)渐

渐之进也。“女归吉”也,进得位,往有功也。进以正,可以正邦也。其位刚得中也。止而巽,动而不穷也。

(54)归妹

归妹,天地之大义也。天地不交,而万物不兴。归妹,人之终始也。说以动,所归妹也。“征凶”,位不当也。“无攸利”,柔乘刚也。

(55)丰

丰,大也。明以动,故丰。“王假之”,尚大也。“勿忧,宜日中”,宜照天下也。日中则昃,月盈则食。天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?

(56)旅

旅，“小亨”，柔得中乎外，而顺乎刚，止而丽乎明，是以“小亨，旅贞吉”也。旅之时，义大矣哉！

(57)巽

重巽以申命，刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚，是以“小亨。利有攸往，利见大人”。

(58)兑

兑，说也。刚中而柔外；说以“利贞”，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！

(59)涣

涣，“亨”。刚来而不穷，柔得位乎外而上同。“王假有庙”，王乃在中也。“利涉大川”，乘木有功也。

(60)节

节，“亨”。刚柔分而刚得中。“苦节，不可贞”，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

(61)中孚

中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚乃化邦也。“豚鱼吉”，信及豚鱼也。“利涉大川”，乘木舟虚也。中孚以“利贞”，乃应乎天也。

(62)小过

小过，小者过而亨也。过以“利贞”，与时行也。柔得中，是以



“小事吉也。刚失位而不中，是以“不可大事”也。有飞鸟之象焉。“飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，上逆而下顺也。

(63)既济

既济，“亨”，小者亨也。“利贞”，刚柔正而位当也。“初吉”，柔得中也。“终”止则“乱”，其道穷也。

(64)未济

未济，“亨”，柔得中也。“小狐汔济”，未出中也。“濡其尾，无攸利”，不续终也。虽不当位，刚柔应也。

## 9.《象传》上

(1)乾

天行健，君子以自强不息。

潜龙勿用，阳在下也。

见龙在田，德普施也。

终日乾乾，反复道也。

或跃在渊，进无咎也。

飞龙在天，大人造也。

亢龙有悔，盈不可久也。

用九，天德不可为首也。

(2)坤

地势坤，君子以厚德载物。

履霜，坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。

六二之动，直以方也。不习，无不利，地道光也。

含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。

括囊无咎，慎不害也。

黄裳元吉，文在中也。

龙战于野，其道穷也。

用六永贞，以大终也。

(3) 屯

云雷，屯。君子以经纶。

虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。

六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。

既鹿无虞，以从禽也。君子舍之，往吝，穷也。

求而往，明也。

屯其膏，施未光也。

泣血涟如，何可长也。

(4) 蒙

山下出泉，蒙。君子以果行育德。

利用刑人，以正法也。

子克家，刚柔接也。

勿用取女，行不顺也。

困蒙之吝，独远实也。

童蒙之吉，顺以巽也。

利用御寇，上下顺也。

(5) 需

云上于天，需。君子以饮食宴乐。

需于郊，不犯难行也。利用恒，无咎，未失常也。

需于沙，衍在中也。虽小有言，以终吉也。

需于泥,灾在外也。自我致寇,敬慎不败也。

需于血,顺以听也。

酒食贞吉,以中正也。

不速之客来,敬之,终吉。虽不当位,未大失也。

#### (6)讼

天与水违行,讼。君子以作事谋始。

不永所事,讼不可长也。虽小有言,其辩明也。

不克讼,归而逋,窜也。自下讼上,患至掇也。

食旧德,从上吉也。

复即命渝,安贞不失也。

讼元吉,以中正也。

以讼受服,亦不足敬也。

#### (7)师

地中有水,师。君子以容民畜众。

师出以律,失律凶也。

在师中,吉,承天宠也。王之锡命,怀万邦也。

师或舆尸,大无功也。

左次无咎,未失常也。长子帅师,以中行也。弟子舆尸,使不当也。

大君有命,以正功也。小人勿用,必乱邦也。

#### (8)比

地上有水,比。先王以建万国,亲诸侯。

比之初六,有它,吉也。

比之自内,不自失也。

比之匪人,不亦伤乎?

外比于贤，以从上也。

显比之吉，位正中也。舍逆取顺，失前禽也。邑人不诫，上使中也。

比之无首，无所终也。

#### (9) 小畜

风行天上，小畜。君子以懿文德。

复其道，其义吉也。

牵复在中，亦不自失也。

夫妻反目，不能正室也。

有孚，惕出，上合志也。

有孚挛如，不独富也。

既雨既处，德积载也。君子征凶，有所疑也。

#### (10) 履

上天下泽，履。君子以辨上下，定民志。

素履之往，独行愿也。

幽人贞吉，中不自乱也。

眇能视，不足以有明也。跛能履，不足以与行也。啮人之凶，位不当也。武人为于大君，志刚也。

愬愬终吉，志行也。

决履贞厉，位正当也。

元吉在上，大有庆也。

#### (11) 泰

天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

拔茅，征吉，志在外也。

包荒，得尚于中行，以光大也。

无往不复,天地际也。

翩翩不富,皆失实也。不戒以孚,中心愿也。

以祉元吉,中以行愿也。

城复于隍,其命乱也。

#### (12)否

天地不交,否。君子以俭德辟难,不可荣以禄。

拔茅贞吉,志在君也。

大人否亨,不乱群也。

包羞,位不当也。

有命,无咎,志行也。

大人之吉,位正当也。

否终则倾,何可长也?

#### (13)同人

天与火,同人。君子以类族辨物。

出门同人,又谁咎也。

同人于宗,吝道也。

伏戎于莽,敌刚也。三岁不兴,安行也。

乘其墉,义弗克也。其吉,刚困而反则也。

同人之先,以中直也。大师相遇,言相克也。

同人于郊,志未得也。

#### (14)大有

火在天上,大有。君子以遏恶扬善,顺天休命。

大有初九,无交害也。

大车以载,积中不败也。

公用亨于天子,小人害也。

匪其彭，无咎，明辨晰也。

厥孚交如，信以发志也。威如之吉，易而无备也。

大有上吉，自天祐也。

(15) 谦

地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

谦谦君子，卑以自牧也。

鸣谦，贞吉，中心得也。

劳谦君子，万民服也。

无不利，撝谦，不违则也。

利用侵伐，征不服也。

鸣谦，志未得也，可用行师征邑国也。

(16) 豫

雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

初六鸣豫，志穷凶也。

不终日，贞吉，以中正也。

盱豫有悔，位不当也。

由豫大有得，志大行也。

六五贞疾，乘刚也。恒不死，中未亡也。

冥豫在上，何可长也。

(17) 随

泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。

官有渝，从正吉也。出门交有功，不失也。

系小子，弗兼与也。

系丈夫，志舍下也。

随有获，其义凶也。有孚在道，明功也。

孚于嘉，吉，位正中也。

拘系之，上穷也。

(18) 蛊

山下有风，蛊。君子以振民育德。

干父之蛊，意承考也。

干母之蛊，得中道也。

干父之蛊，终无咎也。

裕父之蛊，往未得也。

干父用誉，承以德也。

不事王侯，志可则也。

(19) 临

泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

咸临贞吉，志行正也。

咸临，吉，无不利，未顺命也。

甘临，位不当也。既忧之，咎不长也。

至临，无咎，位当也。

大君之宜，行中之谓也。

敦临之吉，志在内也。

(20) 观

风行地上，观。先王以省方，观民，设教。

初六童观，小人道也。

䷓ 观女贞，亦可丑也。

观我生进退，未失道也。

观国之光，尚宾也。

观我生，观民也。

观其生，志未平也。

(21)噬嗑

电雷，噬嗑。先王以明罚勑法。

履校灭趾，不行也。

噬肤灭鼻，乘刚也。

遇毒，位不当也。

利艰贞吉，未光也。

贞厉，无咎，得当也。

何校灭耳，聪不明也。

(22)贲

山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

舍车而徒，义弗乘也。

贲其须，与上兴也。

永贞之吉，终莫之陵也。

六四，当位疑也。匪寇，婚媾，终无尤也。

六五之吉，有喜也。

白贲，无咎，上得志也。

(23)剥

山附于地，剥。上以厚下安宅。

剥床以足，以灭下也。

剥床以辨，未有与也。

剥之无咎，失上下也。

剥床以肤，切近灾也。

以宫人宠，终无尤也。

君子得舆，民所载也。小人剥庐，终不可用也。



(24)复

雷在地中,复。先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。

不远之复,以修身也。

休复之吉,以下仁也。

频复,之厉,义无咎也。

中行独复,以从道也。

敦复,无悔,中以自考也。

迷复之凶,反君道也。

(25)无妄

天下雷行物与,无妄。先王以茂对时育万物。

无妄之往,得志也。

不耕,获,未富也。

行人得牛,邑人之灾也。

可贞无咎,固有之也。

无妄之药,不可试也。

无妄之行,穷之灾也。

(26)大畜

天在山中,大畜。群子以多识前言往行,以畜其德。

有厉。利已,不犯灾也。

舆说辐,中无尤也。

利有攸往,上合志也。

六四元吉,有喜也。

六五之吉,有庆也。

何天之衢,道大行也。

(27) 颐

山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

观我朵颐，亦不足贵也。

六二征凶，行失类也。

十年勿用，道大悖也。

颠颐之吉，上施光也。

居贞之吉，顺以从上也。

由颐，厉，吉，大有庆也。

(28) 大过

泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。

藉用白茅，柔在下也。

老夫少妻，过以相与也。

栋桡之凶，不可以有辅也。

栋隆之吉，不桡乎下也。

枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可丑也。

过涉之凶，不可无咎也。

(29) 坎

水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

习坎入坎，失道凶也。

求小得，未出中也。

来之坎坎，终无功也。

樽酒簋贰，刚柔际也。

坎不盈，中未大也。

上六失道，凶三岁也。

(30)离

明两作，离。大人以继明照于四方。  
履错之敬，以辟咎也。  
黄离，元吉，得中道也。  
日昃之离，何可久也。  
突如其来如，无所容也。  
六五之吉，离王公也。  
王用出征，以正邦也。获匪其丑，大有功也。

10.《象传》下

(31)咸

山上有泽，咸。君子以虚受人。  
咸其拇，志在外也。  
虽凶，居吉，顺不害也。  
咸其股，亦不处也。志在随人，所执下也。  
贞吉，悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也。  
咸其脢，志末也。  
咸其辅、颊、舌，滕口说也。

(32)恒

雷风，恒。君子以立不易方。  
浚恒之凶，始求深也。  
九二悔亡，能久中也。  
不恒其德，无所容也。  
久非其位，安得禽也。

妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。  
振恒在上，大无功也。

(33) 遯

天下有山，遯。君子以远小人，不恶而严。  
遯尾之厉，不往何灾也？  
执用黄牛，固志也。  
系遯之厉，有疾惫也。畜臣妾，吉。不可大事也。  
君子好遯，小人否也。  
嘉遯，贞吉，以正志也。  
肥遯，无不利，无所疑也。

(34) 大壮

雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。  
壮于趾，其孚穷也。  
九二贞吉，以中也。  
小人用壮，君子用罔也。  
藩决不羸，尚往也。  
丧羊于易，位不当也。  
不能退，不能遂，不详也。艰则吉，咎不长也。

(35) 晋

明出地上，晋。君子以自昭明德。  
晋如摧如，独行正也。裕无咎，未受命也。  
受兹介福，以中正也。  
众允之，志上行也。  
鼫鼠贞厉，位不当也。  
失得勿恤，往有庆也。

维用伐邑，道未光也。

(36) 明夷

明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。

君子于行，义不食也。

六二之吉，顺以则也。

南狩之志，乃大得也。

入于左腹，获心意也。

箕子之贞，明不可息也。

初登于天，照四国也。后入于地，失则也。

(37) 家人

风自火出，家人。君子以言有物，而行有恒。

闲有家，志未变也。

六二之吉，顺以巽也。

家人嗃嗃，未失也。妇子嘻嘻，失家节也。

富家大吉，顺在位也。

王假有家，交相爱也。

威如之吉，反身之谓也。

(38) 睽

上火下泽，睽。君子以同而异。

见恶人，以辟咎也。

遇主于巷，未失道也。

见舆曳，位不当也。无初有终，遇刚也。

交孚无咎，志行也。

厥宗噬肤，往有庆也。

遇雨之吉，群疑亡也。

(39)蹇

山上有水，蹇。君子以反身修德。  
往蹇来誉，宜待也。  
王臣蹇蹇，终无尤也。  
往蹇来反，内喜之也。  
往蹇来连，当位实也。  
大蹇朋来，以中节也。  
往蹇来硕，志在内也。利见大人，以从贵也。

(40)解

雷雨作，解。君子以赦过宥罪。  
刚柔之际，义无咎也。  
九二贞吉，得中道也。  
负且乘，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也？  
解而拇，未当位也。  
君子有解，小人退也。  
公用射隼，以解悖也。

(41)损

山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。  
已事遄往，尚合志也。  
九二利贞，中以为志也。  
一人行，三则疑也。  
损其疾，亦可喜也。  
六五元吉，自上祐也。  
弗损益之，大得志也。

(42)益

风雷,益。君子以见善则迁,有过则改。  
元吉,无咎,下不厚事也。  
或益之,自外来也。  
益用凶事,固有之也。  
告公从,以益志也。  
有孚,惠心勿问之矣。惠我德,大得志也。  
莫益之,偏辞也。或击之,自外来也。

(43)决

泽上于天,决。君子以施禄及下,居德则忌。  
不胜而往,咎也。  
有戎勿恤,得中道也。  
君子决决,终无咎也。  
其行次且,位不当也。闻言不信,聪不明也。  
中行无咎,中未光也。  
无号之凶,终不可长也。

(44)姤

天下有风,姤。后以施命诰四方。  
系于金柅,柔道牵也。  
包有鱼,义不及宾也。  
其行次且,行未牵也。  
无鱼之凶,远民也。  
九五含章,中正也。有陨自天,志不舍命也。  
姤其角,上穷吝也。

(45)萃

泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。

乃乱乃萃，其志乱也。

引吉，无咎，中未变也。

往无咎，上巽也。

大吉，无咎，位不当也。

萃有位，志未光也。

赍咨涕洟，未安上也。

(46)升

地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

允升，大吉，上合志也。

九二之孚，有喜也。

升虚邑，无所疑也。

王用亨于岐山，顺事也。

贞吉，升阶，大得志也。

冥升在上，消不富也。

(47)困

泽无水，困。君子以致命遂志。

入于幽谷，幽不明也。

困于酒食，中有庆也。

据于蒺藜，乘刚也。入于其宫，不见其妻，不祥也。

来徐徐，志在下也。虽不当位，有与也。

劓刖，志未得也。乃徐有说，以中直也。利用祭祀，受福也。

困于葛藟，未当也。动悔有悔，吉行也。



(48)井

木上有水，井。君子以劳民劝相。

井泥不食，下也。旧井无禽，时舍也。

井谷射鲋，无与也。

井渫不食，行恻也。求王明，受福也。

井甃，无咎，修井也。

寒泉之食，中正也。

元吉在上，大成也。

(49)革

泽中有火，革。君子以治历明时。

巩用黄牛，不可以有为也。

已日革之，行有嘉也。

革言三就，又何之矣。

改命之吉，信志也。

大人虎变，其文炳也。

君子豹变，其文蔚也。小人革面，顺以从君也。

(50)鼎

木上有火，鼎。君子以正位凝命。

鼎颠趾，未悖也。利出否，以从贵也。

鼎有实，慎所之也。我仇有疾，终无尤也。

鼎耳革，失其义也。

覆公餗，信如何也。

鼎黄耳，中以为实也。

玉铉在上，刚柔节也。

(51)震

洊雷，震。君子以恐惧修省。

震来虩虩，恐致福也。笑言哑哑，后有则也。

震来厉，乘刚也。

震苏苏，位不当也。

震遂泥，未光也。

震往来厉，危行也。其事在中，大无丧也。

震索索，中未得也。虽凶无咎，畏邻戒也。

(52)艮

兼山，艮。君子以思不出其位。

艮其趾，未失正也。

不拯其随，未退听也。

艮其限，危薰心也。

艮其身，止诸躬也。

艮其辅，以中正也。

敦艮之吉，以厚终也。

(53)渐

山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

小子之厉，义无咎也。

饮食衎衎，不素饱也。

夫征不复，离群丑也。妇孕不育，失其道也。利用御寇，顺相保也。

或得其桷，顺以巽也。

终莫之胜，吉，得所愿也。

其羽可用为仪，吉，不可乱也。

(54)归妹

泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

归妹以娣，以恒也。跛能履，吉，相承也。

利幽人之贞，未变常也。

归妹以须，未当也。

愆期之志，有待而行也。

帝乙归妹，不如其娣之袂良也。其位在中，以贵行也。

上六无实，承虚筐也。

(55)丰

雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

虽旬无咎，过旬灾也。

有孚发若，信以发志也。

丰其沛，不可大事也。折其右肱，终不可用也。

丰其蔀，位不当也。日中见斗，幽不明也。遇其夷主，吉行也。

六五之吉，有庆也。

丰其屋，天际翔也。闚其户，阒其无人，自藏也。

(56)旅

山上有火，旅。君子以明慎用刑，而不留狱。

旅琐琐，志穷灾也。

得童仆，贞，终无尤也。

旅焚其次，亦以伤矣。以旅与下，其义丧也。

旅于处，未得位也。得其资斧，心未快也。

终以誉命，上逮也。

以旅在上，其义焚也。丧牛于易，终莫之闻也。

(57) 巽

随风，巽。君子以申命行事。

进退，志疑也。利武人之贞，志治也。

纷若之吉，得中也。

频巽之吝，志穷也。

田获三品，有功也。

九五之吉，位正中也。

巽在床下，上穷也。丧其资斧，正乎凶也。

(58) 兑

丽泽，兑。君子以朋友讲习。

和兑之吉，行未疑也。

孚兑之吉，信志也。

来兑之凶，位不当也。

九四之喜，有庆也。

孚于剝，位正当也。

上六引兑，未光也。

(59) 涣

风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。

初六之吉，顺也。

涣奔其机，得愿也。

涣其躬，志在外也。

涣其群，元吉，光大也。

王居无咎，正位也。

涣其血，远害也。

(60)节

泽上有水,节。君子以制数度,议德行。

不出户庭,知通塞也。

不出门庭,凶。失时极也。

不节之嗟,又谁咎也?

安节之亨,承上道也。

甘节之吉,居位中也。

苦节,贞凶,其道穷也。

(61)中孚

泽上有风,中孚。君子以议狱缓死。

初九虞吉,志未变也。

其子和之,中心愿也。

或鼓或罢,位不当也。

马匹亡,绝类上也。

有孚挛如,位正当也。

翰音登于天,何可长也?

(62)小过

山上有雷,小过。君子以行过乎恭,丧过乎哀,用过乎俭。

飞鸟以凶,不可如何也。

不及其君,臣不可过也。

从或戕之,凶如何也。

弗过,遇之,位不当也。往厉,必戒,终不可长也。

密云不雨,已上也。

弗遇,过之,已亢也。

(63) 既济

水在火上，既济。君子以思患而豫防之。

曳其轮，义无咎也。

七日得，以中道也。

三年克之，惫也。

终日戒，有所疑也。

东邻杀牛，不如西邻之时也。实受其福，吉大来也。

濡其首，厉，何可久也。

(64) 未济

火在水上，未济。君子以慎辨物居方。

濡其尾，亦不知极也。

九二贞吉，中以行正也。

未济，征凶，位不当也。

贞吉，悔亡，志行也。

君子之光，其晖吉也。

饮酒濡首，亦不知节也。